BARUH DE SPINOZA

TREĆE IZDANJE

GEOMETRIJSKIM REDOM IZLOŽENA
I
U PET DELOVA PODELJENA

Prevod s latinskog i komentari

Dr KSENIJA ATANASIJEVIĆ

Predgovor

Dr RADMILA ŠAJKOVIĆ



BEOGRADSKI IZDAVAČKO-GRAFIČKI ZAVOD
BEOGRAD, 1983.

FILOZOFIJA BARUHA DE SPINOZE

I

Spinoza je za života objavio samo *Principe Dekartove filozofije (Renati des Cartes Principiorum philosophiae*, 1663) i *Teološko-političku raspravu (Tractatus theologico politicus*, 1670) koja je čak štampana bez imena pisca. Tek posle smrti ovoga filozofa, zahvaljujući jednoj nepoznatoj ličnosti, a pre svega čuvenom amsterdamskom knjižaru Janu Rivercu (Jan Rieuwertsz), pojavila su se novembra 1677. godine njegova *Posmrtna dela: B.d.S. Opera posthuma quorum series post praefationem exibetur*. Na *Posmrtnim delima* nije stajalo ni ime izdavača niti mesto izdanja. Anoniman je ostao i sastavljač predgovora, što je mogao biti samo neko od Spinozinih prijatelja, po svoj prilici Jarih Jeles (Jarigh Jelles).

Pored *Političke rasprave (Tractatus politicus), Rasprave o poboljšanju razuma (Tractatus de intellectus emendatione)*, izvesnog broja *Pisama (Epistolae)* i *Jevrejske gramatike (Compendium grammatices linguae hebracae)*, u okviru *Posmrtnih dela* nalazila se i *Etika*, u kojoj je Spinoza izložio celokupan svoj filozofski sistem. Potpuni naslov ovoga dela, na kojem je filozof radio punih petnaest godina, glasio je: *Ethica ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta, in quibus agitur: 1⁰ de Deo; 2⁰ de natura et origine mentis; 3⁰ de origine et natura affectuum; 4⁰ de servitute humana seu de affectuum viribus; 5⁰ de potentia intellectus seu de libertate humana*.

Poslednju redakciju *Etike* Spinoza je započeo odmah po završetku *Rasprave o poboljšanju razuma*, to jest tokom 1662. godine. Za vreme boravka u Rijnsburgu, on već šalje svojim prijateljima u Amsterdam pojedine dovršene odeljke ovoga spisa, koje su oni zajednički čitali i komentarisali. Tako, u svome

pismu od 24. februara 1663, Simon de Fris (Simon de Vries) obaveštava Spinozu: „Naš kolegijum je ovako postavljen. Redom, svaki od nas čita vaš rad, po svome shvatanju ga tumači i po njihovom toku i redu objašnjava sve vaše stavove. U slučajevima kada se dogodi da jedan drugoga ne možemo zadovoljiti, smatrali smo vrednim truda da to zabeležimo i da vam pišemo, kako bi nam stvar postala što jasnija i kako bismo pod vašim vođstvom branili istinu od sujevernih ljudi i od hrišćana, i po potrebi se suprotstavili jurišu celoga sveta."[1]

Samo ime *Etika* Spinoza prvi put pominje tek 1665. godine. U jednom pismu, upućenom u to vreme Vilemu fan Blajeberhu (Willem van Blyenbergh), on između ostalog kaže: „Pod pravičnim čovekom ja podrazumevam onoga ko čvrsto želi da svako poseduje ono što mu zaista pripada; i ja dokazujem, u svojoj *Etici* koja još nije objavljena, da ova želja kod pobožnih ljudi vodi poreklo iz jasnog saznanja koje oni imaju o sebi samima i o Bogu."[2] Izgleda da je tokom 1665. *Etika* uglavnom bila dovršena.

Međutim, radeći na *Teološko-političkoj raspravi,* Spinoza je *Etiku* za izvesno duže vreme potisnuo u drugi plan. Pa ipak, 1675. godine sa njenim sadržajem bili su gotovo detaljno upoznati već svi prijatelji i poznanici Spinozini. U prepisci, koju je vodio sa filozofom, Valter fon Čirnhaus (Walter von Tschirnhaus) se čak poziva na pojedina mesta iz *Etike.*[3] I upravo u to vreme Spinoza je definitivno bio odlučio da svoju dugo pripremanu knjigu najzad objavi.

On bi to sasvim sigurno i učinio da prethodno već nije izišao pred javnost sa svojom kritikom Biblije i biblijskih tekstova. Jer zbog *Teološko-političke rasprave* Spinoza je stekao mnoge neprijatelje, i to ne samo u Holandiji nego u celoj Zapadnoj Evropi. Ovo delo izazvalo je pravi skandal, a svom piscu stvorilo reputaciju najgrešnijeg i najopasnijeg čoveka onoga veka. O Spinozi se otvoreno govorilo i pisalo kao o „jevrejskom otpadniku" koji je postao irreligiosissimus autor, „inkarnacija satane", „princ ateista" (Atheorum Princeps). Lukas

---

[1] Pismo 8. Spinoza, *Briefwechsel, übertragen und mit Einleitung, Anmerkungen und Register versehen von Carl Gebhardt,* Baruch de Spinoza, *Sämtliche Werke,* Band III, Leipzig 1914, Verlag von Felix Meiner.

[2] Pismo 23.

[3] V. pismo 59.

(Lutikas) čak tvrdi da je filozof na samom samrtnom času bio veoma zadovoljan što se „žrtvuje za svoje neprijatelje, kako uspomena na njega ne bi bila uprljana njegovim umorstvom"; on je upravo „izbegao buru" koju su mu, zbog pogleda izloženih u *Teološko-političkoj raspravi,* „njegovi neprijatelji pripremali".[4]

Sasvim je razumljivo što pod ovakvim okolnostima Spinoza nije uspeo, uprkos tolikih nastojanja, da još za života objavi *Etiku.* Kao što se vidi iz prepiske, on je 5. jula 1675. godine saopštio Hajnrihu Oldenburgu (Heinrich Oldenburg) svoju odluku o štampanju ovog dela.[5] I renomirani sekretar Royal Society odmah se postarao da iz Londona, u ime „iskrene naklonosti", zamoli svoga prijatelja Spinozu da u pomenutu „Raspravu u 5 delova" ne unese ništa „što bi na neki način izgledalo kao da hoće da poljulja vrlinu i religiju".[6] Ali ovom prilikom filozof mu je mogao odgovoriti samo sledeće: „U trenutku kada sam primio vaše pismo od 22. jula, otputovao sam u Amsterdam da bih štampao knjigu o kojoj sam vam govorio. Dok sam time bio zaokupljen, raširili su se na sve strane glasovi kako je jedna moja knjiga već u štampi, i kako sam u njoj nastojao da dokažem da nema Boga; ove glasove su mnoge ličnosti podržavale. Prema tome, izvesni teolozi (možda baš oni koji te glasove šire) iskoristili su ovu priliku da me optuže kod princa i kod magistrata. Sem toga, maloumni kartezijanci, za koje se smatra da su mi naklonjeni, nisu prestajali i još uvek ne prestaju da ističu svoju mržnju prema mojim idejama i mojim spisima, kako bi se oprali od sumnji. Pošto sam to sve saznao od ličnosti kojima se može verovati, a koje su mi istovremeno tvrdile da teolozi svuda rade protiv mene, odlučio sam da odložim izdavanje koje sam sve do ovog trenutka pripremao, ili pak da sačekam obrt stvari ... Ali izgleda mi da se situacija iz dana u dan pogoršava, i ja zaista ne znam šta da činim."[7]

---

[4] Spinoza, *Lebensbeschreibung und Gespräche, übertragen und herausgegeben von Carl Gebhardt,* B. de Spinoza *Säm. Werke,* B. III, Leipzig 1914, Verlag von F. Meiner, str. 36.

[5] V. pismo 62.

[6] Pismo 62.

[7] Pismo 68.

Etika je, dakle, u svoje vreme silom prilika ostala neobjavljena. Njeni savremenici su se potrudili da piscu ozloglašene i zvanično zabranjene *Teološko-političke rasprave* ni u kom slučaju ne dozvole da se ponovo pojavi sa svojim „monstruoznim shvatanjima“, koja su bila ocenjena kao veoma opasna, ne samo po religiju nego i po javni poredak. Tako je demokratska i liberalna Holandija XVII veka, koja je pružila utočište tolikim slobodnim misliocima i u kojoj su se štampale najslobodoumnije knjige evropske filozofske i naučne misli, odlučno uskratila Spinozi da objavi naglavnije svoje delo. *Etika* je znači mogla ugledati sveta tek u *Posmrtnim delima.*

Ali ni sudbina *Posmrtnih dela* nije bila ništa bolja od sudbine koju je doživela *Teološko-politička rasprava.* Ubrzo posle objavljivanja i Spinozina *Posmrtna dela* bila su od strane Holandije i Zapadne Frizije najstrože zabranjena. U zvaničnoj naredbi o zabrani stajalo je da knjiga koja se pojavila pod naslovom *B. d. S. Opera posthuma* sadrži mnoga grešna, bezbožnička i ateistička tvrđenja uperena protiv hrišćanske vere; i da je zbog toga, pod pretnjom najviše kazne, zabranjeno svako širenje, prodavanje, preprodavanje, a pogotovu štampanje i prevođenje ovog nedostojnog spisa.[8] Zanimljivo je ovom prilikom napomenuti da su *Posmrtna dela* ponovo izdata tek posle više od sto godina.

I protiv *Posmrtnih dela* digli su svoj glas najveći autoriteti teologije, filozofije i nauke onoga vremena. U mnogobrojnim napisima i pamfletima oni su upozoravali da ideje ovoga filozofa ugrožavaju kako opstanak crkve tako i opstanak republike. Lajbnic (Leibniz) je proglasio Spinozu za najozbiljnijeg protivnika hrišćanske religije, a njegovu *Etiku* okarakterisao kao štetnu i veoma opasnu za sve one „koji bi se trudili da se u nju udube.“[9] Nekadašnji Spinozin prijatelj, filolog i profesor retorike u Utrehtu, Grevijus (Graevius) izjavio je da *Posmrtna dela,* zajedno sa *Etikom,* „zaslužuju da budu bačena u tamu pakla“.

Dokazujući da postoje nepobitne sličnosti između Spinozine filozofije i deističkih doktrina Hobsa (Hobbes) i Čerberija

---

[8] V. Spinoza, *Lebensbeschreibung und Gespräche,* str. 131.

[9] G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe,* Darmstadt 1923, 1930, O. Reichl, str. 393.

(Cherbury), Kristijan Kortholt (Christian Kortholt) je napisao delo *De tribus impostoribus magnis* (Kil, 1680), u kojem je čak tvrdio da bi ovoga filozofa trebalo zvati ne Benediktus nego Malediktus. Poznati avanturista Ober de Verze (Aubert de Versé) je objavio spis *L'Impie convaincu ou Dissertation contre Spinoza dans laquelle on réfute les fondements de son athéisme* (Amsterdam, 1684), naglašavajući da je Spinozin monizam nepomirljiv sa hrišćanskom religijom. Isto mišljenje zastupao je i profesor teologije u Lajdenu Kristijan Vitih (Kristian Wittich), čija je knjiga *Anti-Spinoza sive Examen Ethices Benedicti de Spinoza et commentarius de Deo et eus attributis* (Amsterdam, 1690) bila posebno zapažena. Najzad, i učeni kartezijanac Pjer Silven Reži (Pierre Sylvain Régis) našao se pobuđen da u svojoj raspravi *Usage de la raison et de la foy ou l'accord de la foy et de la raison* (Paris, 1704) posebno poglavlje posveti početnim stavovima *Etike,* u kojima je, oslanjajući se na Dekartove principe, otkrio duboko neslaganje sa hrišćanskom dogmom.

II

Međutim, kada je reč o objavljivanju, pripremanju i pisanju *Etike,* važno je isto tako istaći da postoji i prva skica ovoga dela. Ona je pronađena tek u prošlom veku, i među Spinozinim spisima poznata kao *Kratka rasprava o Bogu, čoveku i njegovoj sreći (Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand).* Prvu skicu *Etike* filozof je započeo još u Amsterdamu, a dovršio u Rijnsburgu, najverovatnije od 1656. do 1660. ili 1661. godine.

U *Kratkoj raspravi* Spinoza je u osnovnim crtama izneo svoj pogled na svet, koji je kasnije produbio, dalje razvio i potpunije obrazložio u *Etici.* Delo je bilo namenjeno najužem krugu prijatelja, učenika i pristalica koje je Spinoza želeo da upozna sa svojim filozofskim pogledima. Dunnin-Borkovski (S. Dunin-Borkowski) smatra da je *Kratka rasprava* nastala delom na osnovu zabeležaka iz rane mladosti, a delom iz predavanja i filozofskih razgovora koje je učitelj vodio sa

svojim učenicima.[10] Poznavanje ovoga spisa je od izvanrednog značaja, jer se iz njega najbolje može videti misaoni razvoj Spinozin.

Još neposredno posle Spinozine smrti bilo je poznato da pored objavljene postoji i jedna neobjavljena *Etika;* da je ona napisana na holandskom jeziku i da u njoj nije zastupljen geometrijski način izlaganja. U stvari, postojao je u rukopisu njen prvobitan latinski tekst, koji je ubrzo izgubljen, i dve kopije holandskog prevoda tog teksta, koje su bile zaboravljene. Ali ovi holandski primerci nisu istoga datuma i prilično se međusobno razlikuju. Prvi potiče iz druge polovine XVII veka i bliži je latinskom originalu, dok je drugi, koji znatno odstupa od originala, nastao tek u drugoj polovini XVIII veka. Pretpostavlja se da je holandski tekst iz XVII veka pripadao ili Spinozinom pristalici Vilemu Doerhofu (Willem Deurhoff) ili pak Jerihu Jelesu (Jarigh Jelles). Tekst iz XVIII veka, koji je rađen prema prethodnom pisan je rukom amsterdamskog hirurga Johanesa Monikhofa (Johannes Monnikhoff.[14]

Za vreme svog boravka u Amsterdamu, Eduard Bemer (Eduard Boehmer), profesor univerziteta u Haleu, pronašao je na jednom primerku Spinozine biografije od Kolerusa (Colerus), rukom ispisanu zabelešku u kojoj je stajalo da prijatelji ovoga filozofa čuvaju jednu njegovu neobjavljenu raspravu, koja nije ništa drugo nego prva skica *Etike.* Ali sem zabeleške, Eduard Bemer je u Kolerusovoj knjizi naišao i na izvod iz pomenute Spinozine rasprave, koji je uskoro izdao pod naslovom: *Benedicti de Spinoza Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate linementa* (Hale, 1852). Ubrzo posle toga, amsterdamski knjižar Frederik Miler (Frederik Muller) pronašao je, na nekakvoj javnoj rasprodaji, potpunu Monikofovu (Johanes Monnikohffovu) kopiju čije je fragmente već bio objavio Bemer. Najzad, 1861. godine, otkriven je i stariji tekst *Kratke rasprave,* to jest onaj koji je pripadao Vilemu Derhofu odnosno Jarihu Jelesu.

Danas je potpuno neosporno da je *Kratka rasprava* bila definitivan Spinozin plan po kojem je stvorio celokupnu svoju

---

[10] V. Stan. Dunin-Borkowski, *Spinozas Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand,* Chronicon Spinozanum, t. III, Hagae comitis curis, societatis spinozanae, MCMXXIII, str. 112.

[11] V. Victor Delbos, *Le Spinozisme,* Paris 1950, J. Vrin, str. 183.

koncepciju *Etike*. Jer, upoređujući ova dva dela, odmah pada u oči da su njihove međusobne razlike mnogo više formalne nego sadržinske prirode. Pre svega, dok je *Etika* podeljena u pet delova, *Kratka rasprava* se sastoji iz dva glavna dela, dva dijaloga, jednoga dodatka i nekoliko zabeležaka. Ali njen prvi deo, u kojem se raspravlja o bogu, odgovara u stvari prvoj knjizi *Etike*, mada je nešto manji od nje. Drugi deo *Kratke rasprave*, u kojem je reč o čoveku i njegovim strastima, saznanju i slobodi, odgovara ostalim knjigama *Etike*, ali je po svom obimu daleko manji od njih.

Pored toga, *Kratka rasprava* je napisana sasvim obično, u odeljcima, a ne pomoću geometrijske metode, kao što će to biti slučaj sa *Etikom*. Na geometrijski način Spinoza je izložio samo prvi deo dodatka, gde je u aksiomama, teoremama i dokazima izneo svoja shvatanja o supstanciji. Istina, u prvoj skici *Etike* zastupljena je u daleko većoj meri stara skolastička terminologija nego u samoj *Etici*.

Najzad, u *Kratkoj raspravi* nedostaje učenje o duši, o jedinstvu između duše i tela, o adekvatnim i neadekvatnim idejama, kao i teorija zablude. Sve je to ostalo samo nagovešteno i nedovoljno izdiferencirano. Ali upravo kao takvo, ono jasno pokazuje samu evoluciju Spinozine misli.

Međutim, u *Kratkoj raspravi* postoji jedan odeljak koji je u *Etici* potpuno izostao, a koji je veoma karakterističan za celokupnu idejnu orijentaciju Spinozinu. U tom odeljku, koji nosi naslov „de Diabolis“, filozof je izneo svoje mišljenje o postojanju đavola, „Shvatimo đavola, pisao je između ostalog Spinoza, kako to neki hoće, kao jedno misleće biće koje uopšte ne želi niti čini dobra, i koje se dakle potpuno suprotstavlja Bogu. A to znači da je ono zaista vrlo bedno i, ako molitve mogu pomoći, onda bi se za njegovo spasenje moralo moliti. Ali pogledajmo da li takvo jedno bedno biće može i za trenutak postojati, i odmah ćemo naći da to nije tako; jer iz savršenstva jedne stvari proizlazi celokupno njeno trajanje, i ukoliko ona u sebi ima više stvarnog i božanskog utoliko je i postojanija; kako dakle može postojati đavo, koji u sebi nema ni najmanje savršenstva? Sem toga, postojanost ili trajanje kod jednoga modusa misleće stvari javlja se samo u jedinstvu koje, prouzrokovano ljubavlju, takav modus ima sa Bogom. Pošto je u đavolu data upravo suprotnost tome

jedinstvu, nemoguće je i da ono postoji."[12] Tako je još i u *Kratkoj raspravi* Spinoza otvoreno pokazao svoju spremnost da se uhvati ukoštac sa praznoverjem i da uz podršku zdravog i prirodnog razuma otkrije svu besmislenost pojedinih verskih dogmi.

Oštar Spinozin sukob sa verskim dogmama uočio je u *Kratkoj raspravi* i A. Darbon. On čak smatra da se celokupna sadržina ovog spisa nedvosmisleno i očigledno suprotstavlja „dogmama hrišćanske ortodoksije".[13] I nimalo ne iznenađuje što je, završavajući *Kratku raspravu*, Spinoza upozoravao svoje prijatelje: „A sada, da bih sa svim ovim završio, ostaje mi još jedino da prijateljima, za koje sam to i pisao, kažem: ne treba da se čudite ovim novinama, jer dobro vam je poznato da jedna stvar ne prestaje da bude istinita zato što nije od mnogih prihvaćena. A pošto vam je poznata ćud vremena u kojem živimo, najsrdačnije bih vas zamolio da budete veoma obazrivi upoznajući druge sa ovom stvari. Neću da kažem da treba jedino za sebe da je zadržite, već samo neka vas ni jedan drugi cilj ne pokreće sem spas vašega bližnjega, i sa sigurnošću možete biti uvereni da nagrada za vaš trud neće izostati. Ako vam najzad, čitajući ovo delo, iskrsnu teškoće oko nečega što sam ja kao sigurno postavio, molim vas ne žurite da to odmah pobijete, pre nego što ste o njima duže i preciznije razmišljali. Ako tako postupite. ubeđen sam da ćete uživati plodove koje vam ovo drvo obećava."[14] Povodom ovih redova J. Frojdental (J. Freudenthal) s pravom primećuje da je Spinoza bio „potpuno svestan granica kojima je slobodna misao čak i u Holandiji bila sputana", kao i da nije potcenio opasnost koja bi mu pretila ako bi njegova mišljenja, koja ismejavaju celokupno religiozno predanje, postala opšte poznata.[15]

---

[12] *B. de Spinosa's kurzgefasste Abhandlung, von Gott, dem Menschen und dessen Glück,* Aus dem Hollandischen in's Deutsche übersetzt mit einem Vorwort von C. Schaearschmidt, Spinoza, *Säm. Werke,* B. J. Berlin 1893, Philos. — histor. Verlag, II, XXV, str. 104.

[13] André Darbon, *Études Spinozistes,* Paris 1946, Presses Universitaires de France, str. 65.

[14] *B. de Spinoza's kurzgefasste Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück,* II, XXVI, str. 109.

[15] J. Freudenthal, *Spinoza, Leben und Lehre,* MCMXXVII, Cutis societatis spinozanae, I, str. 103.

Činjenica je da *Kratku raspravu* Spinoza nije štampao, niti je ikada imao nameru da je objavi. Njemu je čak posebno bilo stalo, iz razumljivih razloga, da pogledi izloženi u ovom spisu ne steknu širi publicitet, te je zbog toga i zahtevao od svojih prijatelja krajnju smotrenost i obazrivost. Naprotiv, *Etiku* je on ne samo želeo nego i uporno nastojao da objavi. A kada to nije uspeo, ostavio je svojim prijateljima rukopis koji je bio pripremljen za štampu. Iz ovoga je sasvim jasno da *Kratka rasprava* predstavlja veoma važan dokumenat koji, pored razvojnih faza, neposrednije pokazuje i pravo značenje Spinozine filozofske misli. Jer u prvoj skici *Etike,* s obzirom na njenu namenu, pisac nije morao da se prilagođava ćudima vremena, o kojima je u dovršenoj *Etici* morao voditi računa, pošto se rešio i bio potpuno spreman da sa njom iziđe pred javnost.

Postoji, najzad, još jedan razlog zbog kojeg bi svako prilaženje *Etici* bilo nepotpuno bez skice iz koje je ona nastala. Uprkos neosporne originalnosti, u Spinozinom pogledu na svet osećaju se uticaji raznih filozofskih učenja, kako iz bliže tako i iz dalje prošlosti. I sasvim je prirodno što se iz fragmenata, nedovršenih misli i neugla đenih redova jednog mladalačkog spisa ti uticaji naziru daleko jasnije nego iz besprekorne arhitekture dela koje je okončano u doba zrelosti. *Kratka rasprava* je upravo neophodna za upoznavanje izvora Spinozine filozofske misli, a samim tim i za bolje razumevanje *Etike*.

III

Izgleda da se dubina i originalnost jedne filozofije najpotpunije mogu sagledati u svetlosti njenih izvora. I zbog toga je sasvim razumljivo što su pojedini istraživači veoma strpljivo i pedantno proučili gotovo sve idejne uticaje pod kojima je nastala Spinozina filozofska misao. Istina, u tim istraživanjima često se mogu naći potpuno suprotna mišljenja, a pogotovu izvesne neodržive krajnosti. Ali i pored toga ona su od izvanredne koristi za jednu celovitu ocenu Spinozine filozofske pojave.

Kada je reč o izvorima Spinozine filozofije, treba se pre svega pozabaviti tezom o njenoj stoičkoj inspiraciji. Još je

Lajbnic u svoje vreme tvrdio da ovaj filozof u stvari obnavlja staru stoičku misao. I kasnije, u ogromnoj literaturi o Spinozi, češće su se mogla naći slična mišljenja ili uverenja. Međutim, ovo pitanje je naročito zainteresovalo V. Diltaja (W. Dilthey), koji ga je detaljno proučio i došao do zaključka da se uticaj stoičke filozofije vidno zapaža na mnogim stranicama *Etike*.[16] Po njegovom mišljenju, Spinozino učenje o strastima koje čoveka bacaju u bezumlje, otuđenost i ropstvo vodi u potpunosti poreklo iz stoicizma. Kosmopolitska ubeđenja, posmatranje stvari sub specie aeterni, a pogotovu slika mudraca koji ne poznaje strah, mržnju i zavist već kroz hrabrost, vedrinu i mir ostvaruje svoju slobodu, dati su gotovo na istovetan način kod Seneke i Marka Aurelija. Najzad, Diltaj smatra da se u pozadini Spinozinog shvatanja vrline, koja se postiže razumskim saznanjem, ili najvišeg dobra koje, po njemu, nije ništa drugo nego cognicio unionis, quam mens cum tota natura habet, nalazi stara stoička misao.

Sasvim je jasno da se Diltajova ocena, po kojoj se gotovo svaki Spinozin princip zasniva na odgovarajućoj stoičkoj koncepciji, ne može prihvatiti u celini. Ona zanemaruje ostale izvore i, što je još važnije, ističe sličnosti a zapostavlja razlike koje postoje između ova dva shvatanja sveta, vremenski veoma udaljena. Jer nema nikakve sumnje da mnogi Spinozini stavovi, koji zaista podsećaju na stoicizam, znače u isti mah i njegovo temeljno prevazilaženje. To u prvom redu važi za učenje o afektima, o vrlini i o najvišem dobru u kojima je došla do izražaja i originalnost ovoga filozofa, koja se ni u kom slučaju ne bi mogla svesti na prostu kopiju antičkih maksima.

Međutim, sama teza o uticaju stoicizma na Spinozu ima realnih osnova. Izučavajući latinski jezik kod Fan den Endena (Van den Enden), filozof je u svojoj mladosti svakako čitao i tekstove stoičkih pisaca. A posle smrti Spinozine pronađena su u njegovoj biblioteci Senekina pisma i jedan primerak Epiktetovog dela.

Ali u razmatranju Spinozinog stoicizma mora se pre svega uzeti u obzir onaj poseban afinitet koji je cela njegova

[16] V. Wilhelm Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, Gesammelte, Schriften,* II B., Leipzig und Berlin 1940, B. G. Teubner, str. 285—288.

epoha osećala prema stoičkoj misli. Jer u to doba, kao što je poznato, javlja se prava obnova stoičkih ideja, koja je zahvatila sve oblasti duhovnog života: filozofiju, književnost, poeziju, religiju, pravne i političke teorije. Predstavnici ovoga pokreta bili su u Francuskoj Montenj (Montaigne), Šaron (Pierre Charron) i Gijom di Ver (Guillaume du Vair), koga su nazivali „„prevodiocem Epikteta i imitatorom Seneke". Stoičkom filozofijom oduševljavao se i poznati francuski književnik onoga vremena Gez de Balzak (Guez de Balzac). Pored toga, tradicije antičkog stoicizma oživeli su u Engleskoj Scipijus Gejteker (Gataker), u Španiji Francisko de Kevedo (Francisco de Quevedo), a u Holandiji Lipsijus (Lipsiz) i P. L. Kušu (P. L. Couchoud) ističe da su čuveni holandski političari, de Vit (de Witt) bili oličenje stoičkih stremljenja onoga doba.[17] On čak smatra da je Spinoza svoj etički ideal postavio po uzoru na ličnost Jana de Vita (Jan de Witt), koji mu je bio veoma blizak prijatelj.

Postoji još jedna činjenica koja bi išla u prilog tvrđenju da je stoička misao izvršila izvestan uticaj na Spinozu. Naime, i za Dekartove poglede na moral Lajbnic je isto tako tvrdio da se u potpunosti slažu sa stoičkom etikom. I teško bi se moglo reći da se iz osnova prevario. Jer Dekart se često divio filozofima „koji su nekada mogli da se oslobode vlasti sudbine i, uprkos patnjama i siromaštvu, da se u sreći sa svojim bogovima takmiče".[18] Svojim trećim pravilom morala, u kojem je zahtevao pre savlađivanje samoga sebe i svojih misli nego sudbine i poretka svetskog, francuski mislilac se nedvosmisleno solidarisao sa onim oduševljenjem za stoičke ideje u kojem je učestvovala čitava epoha. Sasvim je prirodno, prema tome, što ni njegov mlađi savremenik Spinoza nije bio ravnodušan prema istim tim idejama, koje su mu mogle postati bliske baš usled toga što je odlično upoznao samu kartezijansku filozofiju.

Međutim, sasvim drukčije stoji stvar sa prilično rasprostranjenom tezom po kojoj se u Spinozinoj filozofiji osećaju uticaji srednjovekovne skolastike. Neki pisci zapravo tvrde da ovaj filozof duguje skolastici kako terminologiju i dijalektiku

[17] V. Paul-Louis Couchoud, *Benoit de Spinoza*, Paris 1924, F. Alcan, str. 229, 233.

[18] Rene Dekart, *Reč o metodi*, Beograd 1952, Naučna knjiga, str. 188.

tako i mnoge ideje koje je dalje razvio u svojoj metafizici.[19] Po njihovom mišljenju, izvore Spinozine misli treba tražiti ne samo u klasičnoj skolastičkoj filozofiji nego čak i kod njenih kasnijih predstavnika; kod Franciska Suareza (Francisco Suarez), Martinija (Martini), Skaligera (J. C. Scaliger), Toletusa (Toletus) itd.

Ali i pored prilično uverljivih dokaza, naročito kada je reč o terminologiji, nemoguće je složiti se sa ovakvim tvrđenjima. Jer nikako se ne sme gubiti iz vida da je Spinoza bio odlučan kritičar i nepomirljivi protivnik skolastičke filozofije. U odnosu na stari način filozofiranja, njegova, *Rasprava o poboljšanju razuma* značila je isto što i Dekartova *Rasprava o metodi (Discours de la Méthode)* ili Bekonov (Bacon) *Novi organon (Novum organum)*. Poput francuskog i engleskog filozofa, i Spinoza je pokušao da stvori novu metodu saznanja koja je pretendovala da zameni preživelu skolastičku logiku i da na taj način omogući dalji razvoj nauka. *Rasprava o poboljšanju razuma*, koja predstavlja uvod u *Etiku*, nije bila ništa drugo nego Spinozino rešenje jednog od najaktuelnijih problema onoga vremena.

Pored toga, Spinoza je mogao poznavati poznu skolastiku i razne skolastičke komentatore, ali je sasvim sigurno da on nikada nije izučavao najveće predstavnike srednjovekovne skolastičke misli. Izvesne skolastičke termine on je, u stvari, prihvatio od Dekarta, čije *Meditacije (Meditationes)* obiluju ne samo skolastičkim izrazima nego i idejama uzetim iz skolastičke filozofije. S tim se slaže i Frojdental, mada on smatra da je Spinoza do skolastičkih termina i elemenata došao samo delimično posredstvom Dekarta a ne u celini.[20] Uostalom, kada je u pitanju uticaj, sama terminologija i ne bi morala biti tako značajan argument. Jer ne samo što njen razvoj najčešće zaostaje za razvojem ideja nego je ponekad i jedino moguće da nova shvatanja postanu razumljiva preko starih izraza i termina. A u mnogim slučajevima zadržavanje uobičajene terminologije bilo je neophodan ustupak bez kojega se ne bi mogli

---

[19] V. Gustav Theodor Richter, *Spinozas philosophische Terminologie*, Leipzig 1913, Barth; J. Freudenthal, *Spinoza und die Scholastik*, Ph. Aufsätze, Ed. Zeller gewidmet, 1887.

[20] V. J. Freudenthal, *Spinoza, Leben und Lehre*, I, str. 43.

ni zamisliti pojava i opstanak onoga što je zaista značilo novinu.

Dekart je poljuljao zgradu stare filozofije ne samo svojom metodom saznanja i svojom fizikom nego u isto tolikoj meri i svojom metafizikom. Iako je kartezijanska metafizika obnovila niz srednjovekovnih skolastičkih principa, ona je uprkos tome obeležavala definitivnu pobedu razuma i početak moderne filozofske misli. Slična stvar, mada u još izrazitijem vidu, ponovila se i sa Spinozom. Jer i u njegovom filozofskom sistemu skolastička terminologija i dijalektika dobile su potpun antiskolastički smisao. Svaki put kada je upotrebio skolastički izraz, bilo da je govorio o supstanciji, atributima, modusima ili nečem drugom, Spinoza je svome pojmu dao sasvim drugi sadržaj. I zbog toga se može reći da je njegova veza sa skolastičkom filozofijom bila uglavnom slučajna, nebitna i formalna.

IV

Međutim, istražujući izvore Spinozine filozofije pojedini pisci uspeli su da dokažu da je ona ipak vezana za srednjovekovnu filozofsku misao. Samo, ne za srednjovekovnu hrišćansku skolastiku, već za jevrejsku religioznu filozofiju srednjeg veka. Rezultati ovih istraživanja pokazali su čak da je uticaj srednjovekovne jevrejske filozofije, i jevrejske misli uopšte, odigrao veoma važnu ulogu u obrazovanju Spinozinog pogleda na svet.

Pored Staroga zaveta i Talmuda, Spinoza je još u ranoj mladosti proučavao celokupnu jevrejsku i religioznu literaturu. On je čitao originalna dela Solomona ibn Gabirola, Abrahama ben Meir ibn Ezra, Mojseja ben Majmona (Majmonid), Levi ben Gersona (Gersonid), Hozdaj Kreskasa (Hasadai Crescas), Jehude Abrabanela (Leone Ebreo). Sem toga, Spinoza je odlično poznavao i Kabalu.

Uticaj jevrejske misli jasno se može zapaziti u *Teološko-političkoj raspravi*, u *Etici* a pogotovu u *Kratkoj raspravi*. Na niz mesta Spinoza se poziva na jevrejske pisce, citirajući ponekad i njihove misli. U drugoj knjizi *Etike*, on, na primer, piše: „Tako isto i modus prostiranja i ideja toga modusa jesu jedna ista stvar, izražena na dva načina. To su, izgleda, neki Jevreji videli, kao kroz maglu. Naime, oni tvrde da su Bog,

božji razum i stvari od njega saznate jedno isto."[21] A u jednom pismu, upućenom Oldenburgu, Spinoza kaže: „Ja zapravo smatram da je Bog imanentan a ne spoljašnji uzrok svih stvari. Zajedno sa Pavlom i možda svim starim filozofima, ja tvrdim, mada na jedan drugi način, da sve postoji i živi u Bogu, i usuđujem se da kažem da je to bila misao svih starih Jevreja, ukoliko se sme zaključivati iz tradicija koje su pretrpele promene."[22]

Razmatrajući istorijske uslove Spinozinog filozofskog sistema, Frejdental ističe da se baš učenje o imanentnosti stvari u bogu nalazi kod većine jevrejskih mislilaca.[23] Tu panteističku misao snažno je izrazio u svojim pesničkim meditacijama *Kraljevska kruna* (Keter Malkoût) još Ibn Gabirol (1020–1050). Istina, pored elemenata panteizma, ovde je dato i ono biblijsko učenje o uzvišenosti boga u odnosu na svet. Ali Frojdental smatra da ovakva protivurečnost nimalo nije smetala Spinozi, koji je prihvatio samo panteističku misao, a ne i sistem u celini.[24]

Panteističke ideje sreću se i kod Ibn Ezre (1091–1167), za koga bog nije ništa drugo nego „prvobitan oblik iz kojega proističu sve posebne sile".[25] I od njega je pisac *Etike* mogao uzeti ovakvo učenje o bogu koji je shvaćen i kao jedinstvo i kao sveopštost. Tim pre što je za ovoga Ibn Ezra bio „čovek slobodna duha i ne malog znanja"[26]. A poznato je, sem toga, da je Spinoza visoko cenio i da se u velikoj meri inspirisao njegovom kritikom Biblije, koja je izložena u delu *Osnova straha od boga* (Yesôd Môra).

Na Spinozu je izvršio uticaj i poznati jevrejski filozof srednjega veka Majmonid (1135–1204). L. Rot (L. Roth) čak smatra da je taj uticaj bio daleko dublji i presudniji od De-

---

[21] Baruh d'Espinoza, *Etika*, Beograd 1934, G. Kon, knjiga II, postavka VII, primedba.

[22] Pismo 73.

[23] V. J. Freudenthal, *Spinoza, Leben und Lehre*, II, str. 89.

[24] V. isto, II, str. 90.

[25] Georges Vajda, *Introduction á la Pensée juive du Moyen Age*, Paris 1947, J. Vrin, str. 110.

[26] Spinoza, *Teološko-politički traktat*, Beograd 1957, Kultura, glava VIII, str. 110.

kartovog[27]. Jer iz *Teološko-političke rasprave* jasno se vidi da je Spinoza odlično poznavao Majmonidovo delo *Vođa zalutalih* (More Neboûkhim), koje je imao i u svojoj biblioteci. Ne treba zaboraviti da je još ovaj jevrejski mislilac smatrao da su mnoge stvari, o kojima govore starozavetne knjige, neshvatljive i nepristupačne ljudskom razumu. Njegov prezir prema religioznom praznoverju i otvorena borba protiv antropomorfizma mogli su isto tako biti izvestan podsticaj Spinozi. Najzad, Majmonidovo učenje, po kojem se najviše dobro ostvaruje jedino putem saznanja i usavršavanja razuma vrlo mnogo podseća na pojedine stavove *Etike.*

Govoreći o Spinozinim vezama sa srednjovekovnom jevrejskom filozofijom, zanimljivo je napomenuti da je još Levi ben Gerson (1288–1344) ukazao na teškoće koje u tumačenju biblijskih tekstova donosi hronologija. Na osnovu jedne primedbe iz *Teološko-političke rasprave* vidi se da je Spinoza uzimao u obzir njegova računanja.[28] Sem toga, i Gerson je odbacio dogmu o stvaranju ex nihilo, smatrajući da je bog najviša misao koja kao takva ne može biti uzrok materijalnog sveta. Zanimljivo je isto tako pomenuti da je jevrejski filozof Hazdaj Kreskas (1340–1410), u svome delu *Božanska svetlost* (Or Odonai), zastupao determinizam. A. H. Seruja (H. Sérouyá) ističe da je ovaj mislilac uticao na Spinozu ne samo svojim učenjem po kojem je sve uslovljeno uzročnošću, nego i svojim pogledima na slobodu volje, stvaranje, ljubav prema bogu i atribute.[29]

Međutim, posebnu i najveću pažnju zaslužuje uticaj koji je na Spinozu izvršio jevrejski filozof iz vremena renesanse Jehuda Abrabanel (1460–1521), zvani Leone Ebreo. U svojoj temeljnoj studiji o ovome pitanju, K. Gebhart (C. Gebhardt) pre svega podvlači da je Leone Ebreo mnogo više poznat kao predstavnik evropskog renesansnog platonizma nego kao izrazito jevrejski mislilac.[30] Njegovo učenje poznavali su u ono vreme i tretirali ga kao jevrejsku filozofsku misao jedino

[27] V. Leon Roth, *Spinoza, Descartes and Maimonides,* Oxford 1924, Clarendon Press.

[28] V. *Teološko-politički traktat,* gl. IX, napomena XVI, str. 259.

[29] V. Henri Sérouya, *Spinoza,* Paris 1947, Michel, str. 59.

[30] V. Carl Gebhardt, *Spinoza und der Platonismus,* Chronicou Spinozanum, t. I, MCMXXI, str. 178.

amsterdamski Marani koji su bili bliski španskoj renesansnoj kulturi. Ako se uzme u obzir da je Levi Morteira bio poreklom portugalskoitalijanski Sefardi (Sephardi), ili da je Menase ben-Izrael (Menasse ben Israel) bio u srodstvu sa porodicom Abrabanel, onda je sasvim razumljivo što je posle Spinozine smrti pronađen u njegovoj biblioteci i španski prevod dela Leone Ebrea *Dialoghi d'Amore*.

Rezultati Gebhartovih istraživanja ubedljivo pokazuju da se Spinoza inspirisao mnogim idejama izloženim u *Dialoghi d'Amore*. Pre svega, njegova definicija ljubavi u *Kratkoj raspravi* nimalo se ne razlikuje od one koju je dao Leone Ebreo.[31] Isto to važi i za razliku između ljubavi i želje, koje u stvari proističu iz istinskog odnosno lažnog saznanja dobra.[32] Izraz sub speciae boni, koji u *Kratkoj raspravi* upotrebljava kada govori o posmatranju stvari, Spinoza je takođe prihvatio od Leona Ebreo, kod koga on glasi sotto spetie di buono ili sotto spetie di bello.[33]

Spinozina koncepcija saznanja izložena u *Kratkoj raspravi* zasniva se, po mišljenju Gebharta, na sintezi koju je od averoističkog pojma Intellectus agens i Platonovog učenja o idejama stvorio Leone Ebreo. Istina, njegov intelletto agente javlja se kod Spinoze pod imenom Intellectus infinitus i shvaćen je kao beskrajan razum boga, u kojem se sve sadrži i koji najpotpunije saznaje stvari.[34] Pored toga, kao što Leone Ebreo razlikuje dve vrste saznanja, racionalno ili per discorso i intuitivno ili cognizione intuitiva, tako i Spinoza govori o „istinskom verovanju" koje počiva na razumskom zaključivanju i o „jasnom i razgovetnom saznanju" koje nije ništa drugo nego intuicija.[35] Ovde Gebhart posebno podvlači da ne postoje bitne razlike između Spinozinog shvatanja saznanja izloženog u *Kratkoj raspravi* i onoga koje se sreće u *Etici*.

Gebhart isto tako dokazuje da direktan izvor Spinozinog Amor Dei intellectualis treba tražiti u *Dialoghi d'Amore*.[36] Jer, nastavljajući tradiciju Platonove i Plotinove mistike, Leone

---

31 Isto, str. 196.
32 Isto, str. 179.
33 Isto, str. 200.
34 Isto, str. 206, 207.
35 Isto, str. 210.
36 Isto, str. 219.

Ebreo je učio da je svet proizišao iz boga i da se preko duha ponovo mora vratiti bogu. I kroz to duhovno vraćanje ostvaruje se zapravo spajanje stvorenoga sa tvorcem. Ali najglavniji akt u ovom povratku ka bogu jeste ljubav koja se poklapa sa razumom, amore intellettuale. Tačnije rečeno, ljubav prema vlastitoj lepoti, iz koje je bog i stvorio svet i koja se utopila u njega, ponovo se javlja u ljudskom duhu kao amore intellettuale. Time se u stvari završava krug ljubavi, circulo amoroso.

Najzad, i o spajanju ljudske duše sa bogom, koje predstavlja najviše dobro i najviše blaženstvo, Spinoza u *Kratkoj raspravi* govori jezikom Leona Ebrea. Gebhart čak pretpostavlja da je u *Etici* uticaj *Dialoghi d'Amore* osvežen ponovnim čitanjem, jer se tek ovde sreće sam izraz Amor intellectualis Dei.[37] Tako se, dakle, poreklo jedne od glavnih Spinozinih tema može naći u renesansnom platonizmu Leona Ebrea.

Uzgred treba konačno pomenuti da se među jevrejske izvore Spinozine filozofske misli vrlo često ubraja i Kabala. Još je Lajbnic stajao na stanovištu da postoje očigledne srodnosti između Zôhara i *Etike*. Po njegovom mišljenju, Spinozino učenje o večnim i beskrajnim modusima, koji u neku ruku znače prelaz od natura naturans ka natura naturata, nije ništa drugo nego kabalistička teorija o Sefîrôtima koji su posrednici između božanstva i stvorenoga sveta.[38] Do sličnog zaključka došao je i Zigvort (Sigwart), koji smatra da Spinozino shvatanje boga kao causa immanens a ne kao causa transiens nesumnjivo približava ovoga filozofa kabalističkoj doktrini.[39] Frojdental takođe primećuje da se učenje o imanentnosti stvari u bogu može naći i u Zôharu[40] A Seroja čak konstatuje da celokupan Spinozin plan univerzuma frapantno liči na kabalističku koncepciju.[41]

Spinozine veze sa jevrejskom filozofskom i religioznom misli, koje su stvarne i neosporne, dale su povoda izvesnim pis-

---

[37] Isto, str. 222.

[38] V. Georges Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Paris 1946, Gallimard, str. 137.

[39] V. H. C. W. Sigwart, *Der Spinozismus, historisch und philosophisch erläutert*, Tübingen 1839, C. F. Osiander, str. 86.

[40] J. Freudenthal, *Spinoza, Leben und Lehre*, II, str. 89.

[41] Cit. delo str. 61.

cima da njegov pogled na svet okarakterišu kao izrazito i isključivo jevrejski. Tako, na primer, J. Klauzner ističe da je ovaj filozof bio istinski i potpun Jevrejin, i da kao takav „pripada ne samo celom čovečanstvu već pre svega jevrejstvu“[42]. U Spinozinoj filozofiji oseća se duh jevrejske nacije, koji joj daje „apsolutno jevrejsko obeležje“.[43] Poseban dokaz u ovom smislu jeste nedostatak estetike, jer je takva pojava bila i ostala svojstvena svim jevrejskim misliocima.[44] Stojeći na istim pozicijama, N. Sokolov podvlači da je Spinoza nosio u sebi patos Marana, koji je, uprkos svemu, celokupnu njegovu filozofiju učinio duboko jevrejskom.[45] Priroda jevrejske misli ispoljila se, po mišljenju J. Klackina (J. Klatzkin), čak i u Spinozinom načinu pisanja.[46] Tek prevedeni na starojevrejski jezik, mnogi izrazi i termini *Etike* dobili bi svoju pravu vrednost. Tačnije rečeno, jevrejski prevod ovoga dela izrazio bi Spinozine ideje daleko adekvatnije od latinskog originala.[47]

Međutim, čak i ako se prihvate svi argumenti ove vrste, teza o isključivo jevrejskoj inspiraciji Spinozine filozofije potpuno je jednostrana. Jer nikako se ne sme zaboraviti da je ovaj mislilac bio ne samo otpadnik od jevrejske religije nego i jedan od najvećih protivnika jevrejske tradicije. On se nikada nije vratio religiji svojih predaka, dok je tradiciju svoga naroda prvi podvrgao nepoštednoj kritici. Pored toga, s pojedinim jevrejskim filozofima, koji važe kao njegove preteče, Spinoza se vrlo često uopšte nije slagao. Za niz Majmonidovih pogleda i principa on je, na primer, otvoreno rekao da su „krajnja besmislenost“, „sopstvena maštanja“ koja su nespojiva sa „zdravim razumom“; dok je čitavu metodu svoga prethodnika okarakterisao kao „beskorisnu, opasnu i besmislenu“[48]. Kritički i veoma oprezno on je prilazio i samom Ibn Ezri, koga je inače izvanredno cenio.

---

[42] Joseph Klausner, *Der jüdische Karakter der Lehre Spinozas, Spinoza-Festschrift, Herausgegeben von S. Hessing zum 300. Geburtstage Benedict Spinozas (1632—1932),* Heidelberg 1933, C. Winter, str. 122.

[43] Isto, str. 127.

[44] Isto, str. 140.

[45] Nahum Sokolow, *Der Jude Spinoza, Spinoza-Festschrift,* str. 217.

[46] V. Jakov Klatzkin, *Der Missverstandene, Spinoza-Festschrift,* str. 111.

[47] Isto, str. 113.

[48] *Teološko-politički traktat,* gl. I, str. 8; gl. VIII, str. 115; gl. VII, str. 107.

Ali upravo na ovom planu najzanimljivije je i najvažnije Spinozino mišljenje o Kabali i kabalistima: „Ne znam da li ih slepa i glupa odanost ili naduveni ponos navode da se prikazuju kao jedini čuvari božijih tajni: ali znam samo to da sam u njihovim knjigama nailazio jedino na detinjasta sujeverja, umesto na tajne za koje tvrde da ih poseduju. Čitao sam a čak sam i video neke kabaliste čijoj se ludosti nisam mogao dovoljno načuditi."[49]

Duh Spinozine filozofije posedovao je vlastita obeležja po kojima se ona znatno razlikovala od celokupne jevrejske filozofske i religiozne misli. Dalekosežnim dubinama svoga racionalizma, koje su presudno dominirale kako njenim sadržajem tako i njenim oblikom, ova filozofija je nespojiva sa teologijom i religioznom mistikom jevrejskog pogleda na svet. Nimalo, dakle, nije slučajno što se njen tvorac, ne samo u borbi koju je vodio protiv praznoverja, fanatizma i dogmatizma nego i u svojim polemikama sa Majmonidom ili kabalistima, tako uporno poziva baš na zdrav ljudski razum. Tretirati Spinozu kao isključivo jevrejskog filozofa značilo bi preseći i okrnjiti evoluciju moderne filozofske misli koja bi na taj način ostala bez jednog od svojih početnih oslonaca. Tačnije rečeno, ako je *Etika* izrazita tvorevina jevrejskog duha, onda je veličanstvena racionalnost moderne evropske kulture beskrajno osiromašena.

Spinoza je proučavao i odlično poznavao jevrejsku filozofsku i religioznu misao koja je samim tim nužno morala ostaviti tragove u njegovom stvaralaštvu. Ali sav taj uticaj svodi se uglavnom na srodnost izvesnih motiva koji su kod njega, gotovo bez izuzetka, pretrpeli duboke promene. Prema tome, ono što je jevrejsko kod Spinoze može se jedino posmatrati kao prirodan a ne i najbitniji elemenat u stvaranju jedne daleko šire idejne samostalnosti.

V

Iz jevrejske srednjovekovne i renesansne filozofije Spinoza je, kao što se vidi, prihvatio izvesne ideje koje je upotpunio i

---

[49] Isto, gl. IX, str. 129.

dalje razradio stvarajući svoju vlastitu doktrinu. Sve te ideje, od kojih pre svega treba pomenuti jedinstvo supstancije, identičnost mišljenja i bića, determinizam i ljubav prema bogu, imaju izrazito panteistički karakter. Ali upravo kao takve, one ni u kom slučaju nisu bile čist i originalan proizvod jevrejskog duha. I drugi narodi gajili su panteističku misao za koju bi se moglo reći da je isto toliko stara koliko i čovekova težnja da objasni svet.

Izgleda da je najranija postojbina panteizma Indija. Još u prastarim indijskim spisima često se mogu sresti izrazito panteistička shvatanja koja gotovo da leže u osnovi celokupnog filozofsko religioznog pogleda na svet ovoga naroda. Sasvim je razumljivo, prema tome, što je nemački istoričar filozofije, i izvanredan poznavalac orijentalnih sistema, P. Dojsen (P. Deussen) ukazivao na izvesnu srodnost između Spinozine koncepcije i indijske misli.[50] Naime, učenje o beskrajnoj supstanciji, koja poseduje beskrajno mnogo atributa od kojih su saznanju pristupačni samo protegnutost i mišljenje, kao i učenje o modusima ili pojedinačnim stvarima, od kojih svakoj pripada odgovarajuća ideja, sačinjavaju osnovnu strukturu *Etike*. Bilo bi veoma umesno uporediti takvu večnu i beskrajnu supstanciju sa okeanom, a njene moduse sa talasima koji pokrivaju njegovu površinu. I upravo ovakvo poređenje pronašao je Dojsen u drevnim indijskim spevovima koji na taj način pokušavaju da objasne odnos između Brame i njegovih manifestacija.

Verovatno preko indijskih i uopšte preko istočnjačkih izvora panteistička misao prodrla je i u filozofiju starih Grka. Oni su je, uzetu u celini, veoma sažeto i prilično adekvatno izrazili onom čuvenom formulom εν αιπᾶν. Još je Ksenofan zapravo učio da je bog „strastao sa svim", i da se na taj način sve nalazi u jednom a jedno u svemu. Njegov učenik Parmenid govori tipično panteistički ne samo o jedinstvu bića nego i o identičnosti mišljenja i bića, smatrajući pri tome da nije moguća misao bez bića, u kojem je ona realizovana. Sem toga, na čisto panteističkim pozicijama stajali su i pojedini stoički filozofi za koje bog nije bio ništa drugo nego univerzum shva-

[50] V. Paul Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie,* Leipzig 1920, F. A. Brockhaus, B. II, str. 56—57.

ćen kao sveukupnost i jedinstvo. Zenon je nedvosmisleno identifikovao univerzum s bogom; Hrizip je učio da se sve (τὸ πᾶν) sastoji iz materijalnog univerzuma i boga koji ga prožima ali koji je i sam telesan; Seneka je takođe smatrao da je celokupan univerzum ispunjen božanskim dahom koji je materijalan; a Epiktet je neprestano podvlačio da je svet jedinstven, „jedan jedini grad", jer se sastoji iz jedne jedinstvene supstancije. Osnovni princip stoičke teologije, na kojem je počivala kako njihova fizika tako i njihova kosmologija, bilo je dakle učenje o božanstvu kao univerzalnoj pneumi (πνευμα) ili o božanskoj vatri Zevsovoj, koja prožima svekoliku materiju, koja je utelovljena u sve stvari i sva bića i koja se od njih nikako ne može odvojiti. Najzad, na liniji svoga panteizma, stoici su smatrali da je bog bezličan i da je, kao i sve što postoji, potčinjen najstrožoj nužnosti.

Međutim, za sudbinu kako antičkog panteizma tako i panteističke misli kasnijih vekova imala je Platonova filozofija presudan značaj. To na prvi pogled mora izgledati čudnovato, kada se zna da je ona izrazito transcendentna, i da kao takva predstavlja sušti antipod svakoj imanentističkoj doktrini. Pa ipak, Platonova vizija najvišeg dobra i njegov entuzijazam za to dobro krili su neslućene mogućnosti u pravcu panteizma. Činjenica je, uostalom, da su baš platoničari prihvatili panteističku tradiciju, koju su znatno obogatili, dajući joj neizbrisiva obeležja. Moglo bi se čak reći da je neoplatonizam značio posebnu etapu u istorijskom razvoju samoga panteizma.

Prvi istinski sistematičar panteizma bio je Filon Aleksandrijski. U svome učenju o bogu, koga je nazvao logos (λόγος), on je platonske elemente sjedinio sa istočnjačkom misli, pogotovu persijskom i starozavetnom jevrejskom. Po njegovom shvatanju, mudrost se postiže spajanjem s bogom u ekstazi. Međutim, Filonovu doktrinu o jedinstvu bića doveo je do krajnjih konsekvenca njegov sledbenik i jedan od najvećih predstavnika platonizma, Plotin. Polazeći od Platonove ideje dobra, Aristotelovog prvog pokretača i stoičke univerzalne pneume, on je učio da je biće potpuno jedinstvo u kojem su sadržane sve manifestacije i sve suštine sveta. Ali, po Plotinovom shvatanju, biće polazi od jedne centralne tačke i rasipa se u besko-

načnost, doživljavajući na tome svom putu „spuštanje" odnosno „penjanje" nekoliko hipostaza: od Jednog preko Intelekta i duše do materije, kao i obratno. Osnovni cilj čovekov jeste spajanje sa Jednim, a to se postiže putem ekstaze koja donosi najviše blaženstvo. Tako je svojom filozofijom jedinstva, a posebno učenjem o emanaciji i spajanju ljudske duše sa bogom, Platon stvorio jedan svojevrstan panteistički pogled na svet. Snaga njegovog platonizma i dubina njegove mističke inspiracije učinili su ovaj pogled na svet veoma privlačnim za filozofsku misao kasnijih vekova.

Pod uticajem neoplatonizma, koji se afirmisao kao istinski filozofski pokret, bili su pre svega mnogi hrišćanski filozofi. Klement iz Aleksandrije, Origen, Pseudo-Dionizije Areopagita, Maxim Ispovednik, Džon Skot Erjugena i Pjer Abelar ubrajaju se među njegove dosledne sledbenike. Pored toga, platonizam je prodro i u arapsku filozofiju onoga vremena, gde je imao niz značajnih predstavnika od kojih je dovoljno pomenuti Al-Kindija, Al-Farabija ili Averoesa. A posredstvom Arabljana, na izvorima platonske i plotinske misli, izrasla je velikim delom i jevrejska srednjovekovna filozofija. Važno je samo istaći da su sve te varijante neoplatonizma otvorenije ili prikrivenije gajile, zajedno sa platonskim elementima, i bogatu tradiciju panteističke misli. Tačnije rečeno, platonizam je redovno nosio u sebi zametke i klice panteizma.

Posle ove istorijske digresije postaje potpuno jasno da je upravo platonizam jedan od osnovnih izvora Spinozine filozofije. Istina, ovaj jevrejski mislilac nikada nije izučavao Platona, a još manje Plotina ili Filona Aleksandrijskog. On je platonizam upoznao i prihvatio posredno, to jest preko jevrejske srednjovekovne i renesansne filozofije koju je detaljno proučavao. Ovo je u stvari i najbitniji razlog zbog kojeg se za Spinozu ne može tvrditi da je isključivo pripadao jevrejstvu i Jevrejima. Jer od svojih sunarodnika on je uzeo ideje koje po svome poreklu, kao što se vidi, i nisu tako reći bile njihove. Jevrejska filozofija je samo povezala Spinozu sa jednom daleko širom i opštijom strujom misli, kakav je zapravo bio platonizam.

Kada se uzme u obzir ova činjenica, koja je davno dokazana, onda je sasvim razumljivo što su izvesni pisci došli do zaključka da je na Spinozu presudan uticaj izvršio Đordano

Bruno (Giordano Bruno).[51] Jer, kao što je poznato, celokupna italijanska filozofija renesanse bila je inspirisana platonizmom. Naime, ovaj filozofski pokret trajao je ne samo sve do kraja nego i po isteku srednjega veka, stvarajući u Nemačkoj, na primer, jedno posebno poglavlje sa Majster Ekartom (Meister Eckhart), Taulerom, Falentinom Vajgelom (Valentin Weigel) i Jakobom Bemeom. U italijanskoj renesansi on je čak doživeo poseban polet u filozofiji Nikole Kusanskog, Bernardina Telezija, Tomaza Kampanele (Tomaso Campanella) i Đordana Bruna. Naročito kod ovog poslednjeg platonizam se pokazao u svôm potpunom panteističkom ruhu. Prema tome, moglo bi se reći da su sličnosti između Bruna i Spinoze nužne i objašnjive, jer potiču od istovetnih konstitucionih elemenata njihovih pogleda na svet.

Ali pored svegâ toga, izgleda da je ovde bilo i direktnijeg uticaja. Spinoza je po svoj prilici čitao dela Đordana Bruna, što se gotovo sa izvesnošću može zaključiti na osnovu *Kratke rasprave*. K. Šaršmit (C. Schaearschmidt) smatra da je oblik dijaloga, koji se u dva maha javlja u ovom spisu, prihvaćen po ugledu na način kojim je pisao italijanski filozof.[52] Sem toga, Spinoza se na izvesnim mestima čak služi terminologijom Brunovom, usvajajući izraze natura naturans i natura naturata. Vrlo je verovatno, po mišljenju Delbosa (V. Delbos), da je Spinozu iznad svega impresionirala ona „predstava prirode kao jedne i beskonačne, to jest obdarene atributima koji sačinjavaju Boga"; tim pre što je poput Bruna „još od svojih prvih spekulacija energično izrekao da su Bog i priroda jedno te isto biće".[53] Isto tako, ističe H. Hefding, „logička geneza pojma beskonačnosti istovetna je kod obojice mislilaca, a Bruno je začetnik"[54] Najzad, i Spinozino shvatanje slobode i nužnosti ima vrlo mnogo sličnosti sa Brunovim.

---

[51] V. Rich. Avenarius, *Die beide ersten Phasen des Spinoza' schen Pantheismus,* Leipzig, 1868; Chr. Sigwart, *Spinoza's neuentdeckte Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glückselgkeit,* Gotha 1866, R. Besser.

[52] *V. B. de Spinoza's kurzgefasste Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück,* Vorwort, str. IX.

[53] Victor Delbos, *Figures et doctrines de philosophes,* Paris 1918, Plon, str. 163.

[54] Harald Höffding, *Die drei Gedankenmotive Spinoza's* Chronicon Spinozanum, MCMXXI, t. I, str. 11.

Međutim, uprkos tolikih dodirnih tačaka, između najvećeg panteističkog filozofa renesanse i pisca *Etike* postoji i jedna duboka razlika. Jer dok je Bruno, kao što tačno primećuje E. V. Aster, shvatio svet kao „živi organizam", Spinoza ga je predstavio kao „matematičko-fizički sistem"[55]. Ili još tačnije, panteizam Đordana Bruna bio je naturalistički, dok je Spinozin bio izrazito racionalistički. I upravo ovaj poslednji momenat, koji suštinski karakteriše spinozistički pogled na svet, upućuje na još jedan njegov izvor koji nije ništa manje važan od prethodnih.

VI

Ideje koje je Spinoza prihvatio iz jevrejske filozofije, a čije se pravo poreklo nalazi u antičkom, srednjovekovnom i renesansnom platonizmu ili neoplatonizmu, doživele su u njegovom filozofskom sistemu potpun preobražaj. On je u pravom smislu reformisao panteizam, oslobađajući ga u velikoj meri od naturalističkih i mističkih elemenata koji su dominirali u svim njegovim prethodnim fazama, počev od Filona Aleksandrijskog pa do Đordana Bruna. Drugim rečima, Spinoza je racionalizovao panteističku misao.

Ovo je jevrejski filozof učinio zbog toga što je bio dosledan originalnoj smernici svog vlastitog genija. Ali on je to mogao učiniti pre svega i jedino kao učenik i sledbenik Dekartov. Jer nikako ne treba zanemarivati činjenicu da je i Dekartova filozofija bila jedan od izvora i sastavnih delova Spinozinog pogleda na svet.

Kao što je u jevrejskoj školi revnosno izučavao Stari zavet, Talmud i pojedine jevrejske filozofe, tako se Spinoza u školi Fan den Endena, a naročito kasnije, detaljno upoznao i sa Dekartovom filozofijom. On je pročitao i proučio sve spise ovog francuskog mislioca. Spinoza je zaista postao izvanredan poznavalac Dekartovih filozofskih ideja. To se uostalom sasvim jasno može videti iz njegovog dela *Principi Dekartove filozofije,* koje je nastalo kao rezultat niza časova održanih mladom teologu Kazearijusu. Ovaj je studirao u Lajdenu, ali je tokom

---

[55] Erns von Aster, *Geschichte der Philosophie,* Stuttgart 1956, A. Kröner, str. 216.

zime 1661/62. godine boravio kao gost kod Spinoze, koji nije želeo da ga upozna sa svojim vlastitim pogledima, već je odlučio da ga poučava iz Dekartove filozofije. Delo *Principi Dekartove filozofije*, koje je sa latinskog jezika ubrzo prevedeno na holandski, privuklo je pažnju mnogih učenih ljudi onoga vremena.

Spinoza je visoko cenio Dekarta. O tome svedoče gotovo svi njegovi biografi koji redovno ističu da je susret sa spisima francuskog filozofa bio od presudnog značaja za njegov misaoni razvoj. Kolerus čak tvrdi da je sam Spinoza izjavljivao kako je kod Dekarta pronašao „najviše svetlosti za svoje poznavanje prirode", i kako je od njega naučio da ne prihvata ništa „što se ne bi moglo dokazati ispravnim i razumljivim razlozima"[56] U predgovoru *Posmrtnim delima* takođe se podvlači da je Dekartov uticaj na Spinozu bio od prvorazredne važnosti.

Spinoza u svakom slučaju vrlo mnogo duguje velikom francuskom misliocu. Pod uticajem Bekona a naročito pod uticajem Dekarta, i on je odmah uvideo da je preživela aristotelovsko skolastička logika postala ozbiljna prepreka daljem razvoju nauka, i da je zbog toga neophodno stvoriti novu metodu saznanja. Tako je i Spinoza pokušao da odgovori osnovnoj potrebi svoga vremena i s tim ciljem napisao *Raspravu o poboljšanju razuma*. A ovo delo, kako po spoljašnjem obliku tako i po nizu ideja koje su u njemu izložene, gotovo frapantno podseća na Dekartovu *Raspravu o metodi*. Jer i kod Spinoze preovlađuje onaj isti lični ton; i on stvara jednu vrstu intelektualne ispovesti; a što je još najvažnije, i on istupa kao reformator ljudskih mišljenja i ljudskih običaja. O *Raspravi o poboljšanju razuma* mnogo puta je već rečeno da nije ništa drugo nego Spinozina *Rasprava o metodi*.[57]

Pored toga, Spinoza je prihvatio od Dekarta čitavu koncepciju metode. Princip jasnosti i razgovetnosti i on je proglasio za najpouzdaniji kriterijum istine, kojega se dosledno pridržavao. Jer po Spinozinom shvatanju, osnovna karakteristika istinitih ideja jeste u tome što su one jasne i razgovetne.

---

[56] Spinoza, *Lebensbeschreibung und Gespräche*, str. 56.

[57] V. Carl Gebhardt, *Spinoza's Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, Heidelberg 1905, str. 65.

Dok su naprotiv lažne, fiktivne i sumnjive ideje uvek konfuzne i nikada se ne mogu odlikovati jasnošću i razgovetnošću.

Na Spinozu je prešao i onaj Dekartov entuzijazam za matematiku. I on je, naime, smatrao da se po uzoru na ovakvu nauku moraju konstituisati sve naučne discipline, a posebno filozofija od koje je isto tako zahtevao strogu logičnost i racionalnost. Inspirišući se Dekartovom analitičkom geometrijom, Spinoza je takođe u dedukciji video najsigurniji put da se dostigne istina, i istovremeno najpogodniji način da se sama ta istina izloži. Upravo kao Dekart, i Spinoza je neprestano insistirao da se prilikom naučnih i filozofskih istraživanja pridržava jednog tačno utvrđenog reda.

Ugledajući se na francuskog filozofa, Spinoza je iz nauke potpuno eliminisao čulno saznanje za koje je smatrao da je gotovo uvek izvor zabluda. I on je najviši stupanj saznanja nazvao intuicijom, naglašavajući da je ova jedina u stanju da pruži adekvatno saznanje o izvesnoj stvari. Bar u *Raspravi o poboljšanju razuma* Spinozina intuicija imala je izrazito geometrijski karakter, tako da se nimalo nije razlikovala od Dekartove. Kao najbolji primer intuitivnog poimanja istine Spinoza navodi definicije pojedinih geometrijskih oblika, za koje tipično kartezijanski tvrdi da su pravilne i potpune tek onda kada su genetičke.

Borbu za oslobođenje ljudskog razuma od mnogobrojnih predrasuda i zabluda i za njegovu što potpuniju afirmaciju, koju je započeo Dekart, nastavio je sa istom odlučnošću njegov učenik Spinoza. U ovom smislu, on je čak bio dosledniji i beskompromisniji sledbenik francuskog filozofa od mnogih deklarisanih kartezijanaca. Spinoza se neprestano pozivao na zdrav ljudski razum i na prirodnu svetlost ljudskoga uma. On je otvoreno i smelo zahtevao da se kao besmisleno odbaci sve ono što je protiv razuma, ili što se u ma kom pogledu ne slaže sa njim. Tako je celokupnu Spinozinu misao prožimao trezven dekartovski duh, koji je od nje stvorio jednu od najimpozantnijih zgrada racionalizma.

Međutim, detaljnija istraživanja na ovom području pokazala su da je Spinoza, uporedo sa metodom, prihvatio i neke Dekartove principe. To se u prvom redu odnosi na njegovo shvatanje boga, u kojem su tragovi kartezijanske misli ostali

prilično vidni.[58] Sem toga, definicija supstancije, kao causa sui, direktno je uzeta iz odgovora na prve primedbe *Meditacijama*.[59] Spinoza je isto tako od Dekarta preuzeo i onu poznatu tezu po kojoj je protegnutost istovetna sa materijom.[60] Najzad, svojim nagoveštajima slobode kao saznate nužnosti, Dekartovo učenje o strastima ljudske duše sadrži u zametku jednu od osnovnih misli *Etike*.[61]

Iz svega ovoga jasno se vidi da se Spinozina filozofija ne bi mogla ni zamisliti ni shvatiti bez Dekartove. Ali mnogobrojne srodnosti koje postoje između te dve doktrine stvorile su kod izvesnih pisaca uverenje da Spinozina filozofska misao nije ništa drugo nego prirodan, nužan i neizbežan produžetak kartezijanskih koncepcija. Tako je još Lajbnic u svoje vreme tvrdio da je jevrejski filozof samo „odgajio izvesne klice Dekartove filozofije"[62]. On je čak smatrao, optužujući vrlo uporno i Dekarta i Spinozu, da je spinozizam „neumereni" kartezijanizam.[63] Slično mišljenje, mada daleko od bilo kakvih zluradih pobuda, zastupao je i Hegel, koji je Spinozinu filozofiju ocenio kao „objektivizaciju" kartezijanske filozofije, i ujedno kao njen „logičan završetak".[64] Ovu tezu prihvatio je i jedan od najboljih poznavalaca Spinozine misli među Francuzima E. Sese (E. Saisset). On, naime, tvrdi da pisac *Etike* nije imao drugog učitelja osim Dekarta, odnosno da je Spinoza „čedo Dekartovo".[65] Istina, Sese se ne slaže u potpunosti sa Lajbnicom, već smatra da je Dekart imao „slabe" i „bolesne" strane koje je Spinoza iskoristio u pravcu pante-

[58] V. Pierre Lachièze-Rey, *Les Origines cartésiennes de Dieu de Spinoza*, Paris 1932, F. Alcan.

[59] V. Friedrich Jodl, *Geschichte der neuern Philosophie*, Stuttgart und Berlin 1927, str. 250.

[60] V. Richkard Wahle, *Kurze Erklärung der Ethik von Spinoza und Darstellung der definitiven Philosophie*, Wien und Leipzig 1899, W. Braunmüller, str. 29.

[61] V. Victor Brochard, *Traité des passions de Descartes et l'Éthique de Spinoza*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1896, str. 516.

[62] G. W. Leibniz, *Philosophische Schriften*, Berlin 1875—1885, Weidmann, t. IV, str. 562.

[63] Isto.

[64] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Dritter Band, Stuttgart 1941, Fr. Thommas Verlag, str. 372.

[65] Émile Saisset, *Introduction critique aux Oeuvres de Spinoza*, *Oeuvres de Spinoza*, Paris 1861, Charpentier, str. 221.

izma i fatalizma. I zbog toga, po njegovom uverenju, spinozizam nije „neumereni" nego „korumpirani" kartezijanizam.[66]

Međutim, proglasiti Dekartovu filozofiju za jedini izvor Spinozine misli isto je toliko jednostrano i neodrživo kao što je to bio slučaj kada je reč o jevrejskim filozofima. Jer nikako se ne sme gubiti iz vida da između ova dva pogleda na svet postoje i duboke razlike, koje su u isto tolikoj meri izrazite i vidne koliko i njihove međusobne sličnosti. Zanemariti tu činjenicu značilo bi dovesti u pitanje originalnost jednog mislioca kakav je bio Spinoza, koji je i Dekartovu filozofiju, kao uostalom i druge svoje izvore, dalje razvio, kritički upotpunio i potpuno prevazišao.

Pre svega, Spinoza je za razliku od Dekarta smatrao da se pitanje metode ne može rešavati nezavisno i izdvojeno od „saznanja prvog uzroka i porekla svih stvari", to jest od metafizike.[67] Sem toga, nasuprot kartezijanskom intelektualizmu stajao je na metodološkom i gnoseološkom planu duboki moralizam jevrejskog filozofa.[68] Jer ovaj je od metode očekivao da će ga dovesti ne samo do saznanja istine nego istovremeno i do saznanja najvišeg dobra, a samim tim do sreće, spokojstva i slobode. Drugim rečima, dok je Dekart nastojao da ljude svoga vremena nauči kako će misliti, Spinoza se trudio da ih pouči kako će živeti. Isto tako, pored shvatanja intuicije izloženog u *Raspravi o poboljšanju razuma*, u kojem se uzgred rečeno vidi uticaj i Dekartovih *Pravila o upravljanju duhom (De regulis utilibus et claris ad ingenii directionem in veritatis inquistione)*, postoji i nešto drukčije shvatanje intuicije koja je svoj definitivni oblik dobila tek u *Etici*. U ovom delu najviši stupanj saznanja nema po kartezijanskom obrascu isključivo matematički karakter, već se iz ekstremnog racionalizma blago i gotovo neosetno preliva u svoju suprotnost, oživljavajući tragove renesansne, jevrejske i platoničarske misli. Tačnije, dok je Dekart pod intuicijom podrazumevao nepo-

---

[66] Émile Saisset, *La Philosophie des Juifes, Maimonide et Spinoza*, Revue des deux Mondes, Philosophes et leurs Systèmes — Recueil factice de 25 articles extraits de la Rev. des deux Mondes, de la Rev. Britanique, de la Rev. de Paris, etc. et publ. vers 1880, str. 327.

[67] Pismo 2.

[68] A. Koyre, Avant-propos, *Traite de la réforme de l'entendement*, Paris 1951, J. Vrin, str. XVIII—XIX.

sredno shvatanje jasnih i razgovetnih najopštijih pojmova, za Spinozu je ona bila direktno poniranje u realnost praćeno svešću o potpunom spajanju s tom realnošću.

Uporedo sa razlikama između Dekartove i Spinozine metode, mogu se nabrojati i nekoliko njihovih bitnih razmimoilaženja u oblasti samih principa. Bez obzira, na primer, što se pisac *Etike* donekle inspirisao shvatanjem boga koje se sreće u *Meditacijama*, ipak se ne sme zaboraviti da je Dekartov bog bio transcendentan a ne imanentan; da je delovao po indiferentnoj slobodi svoje volje, a ne po nužnosti svoje božanske prirode; da je konačno bio iznad atributa mišljenja i protegnutosti, a ne totalno izjednačen sa njima. Zigvart naročito insistira na činjenici da je po Dekartu nemoguće da protegnutost bude atribut božanske supstancije i da na taj način sam bog postane telesan.[69]

Pored toga, Spinoza je odlučno ustao protiv Dekartovog dualizma u kojem je video najobičniju besmislicu. Jer po njegovom mišljenju, pretpostavka dveju različitih i nezavisnih supstancija ne dovodi do rešenja nijednog naučnog ili filozofskog problema. Pogotovu kada je u pitanju veza između duše i tela, koju je Dekart potpuno mistifikovao, dualizam pokazuje svu svoju nemoć.

Spinoza se nije slagao ni sa Dekartovim odvajanjem razuma od volje, smatrajući naprotiv da čovek može nešto tvrditi ili odricati samo u najtešnjoj vezi s razumom. On je potpuno odbacio kartezijansko učenje o apsolutnoj slobodi ljudskog duha, za koje je bez imalo ustezanja tvrdio da je lažno. Najzad, Spinozino shvatanje najvišeg dobra a samim tim i njegov etički ideal znatno su se razlikovali od Dekartovih.

VII

Razmatranje izvora sa kojih je ponikao Spinozin filozofski sistem pokazuje, dakle, da se on sastoji iz niza ranije pripremljenih elemenata. Pojedine pojmove koji se sreću u *Etici* uveli su, postavili i obradili mnogobrojni prethodnici ovoga filozofa. Istina, Spinoza je od svega toga stvorio jednu nenad-

---

[69] H. C. W. Sigwart, *Der Spinozismus*, str. 76.

mašnu sintezu, kojoj se kao celini ni u kom slučaju ne bi mogla osporiti apsolutna originalnost.

Uostalom, kada je reč o eklekticizmu ili originalnosti Spinozinoj, onda se moraju primeniti posebna merila. Raspravljajući o ovom pitanju, A. Rivo (A. Rivaud) s pravom ističe da je moderna težnja za originalnošću po svaku cenu, koja se pojavila u doba romantizma, bila potpuno strana duhu XVII veka. Poznato je, na primer, sa koliko se ležernosti Dekart koristio mislima i idejama svojih prethodnika koje nikada nije nalazio za shodno ni da pomene. Jer filozofi XVII veka, podrazumevajući tu i Spinozu, „bili su ubeđeni u duboko jedinstvo ljudskog razuma i u njegovu identičnost sa univerzalnim razumom; oni su čvrsto verovali u postojanje objektivne istine“.[70] Samo, i pored toga, nepobitna je činjenica da je jevrejski mislilac ostavio za sobom jedan celovit pogled na svet koji je imao svoja vlastita obeležja.

Međutim, u pogledu osnovne definicije tog potpunog i svojevrsnog shvatanja sveta postojala su različita mišljenja. Savremenici i neposredni sledbenici Spinozini primili su njegove filozofske ideje kao vulgarno libertinstvo, kao podmukli deizam, a najčešće kao otvoreni ateizam. Pisac *Teološko-političke rasprave* i *Etike* bio je proglašen za najopasnijeg protivnika morala i religije. Tokom celog jednog razdoblja samo Spinozino ime označavalo je sinonim bezbožništva, ateizma. Stvaranju ovakvog uverenja prilično je doprineo i Pjer Bejl (Piérre Bayle), koji je za jevrejskog filozofa tvrdio doduše da je „vrli ateista“, ali da je ipak „ateista od sistema“[71], „najveći ateista koji je ikada živeo“[72]. Ovu ocenu prihvatila je gotovo celokupna francuska prosvećenost XVIII veka.

Ali bez obzira na opšte uverenje o njegovom ateizmu, mnoge diskusije koje su se o karakteru Spinozinog pogleda na svet vodile u ono doba stvorile su nemoguću konfuziju pojmova i odredaba. Izlaz iz te konfuzije pronašao je engleski

---

[70] Albert Rivaud, *Les per se nota dans l'Éthique,* Chronicon Spinozanum, t. II, MCMXXII, str. 152.

[71] Pierre Bayle, *Historisches und kritisches Wörterbuch,* Rotterdam 1702, B. III, S. 2767, Spinoza, *Lebensbeschreibung und Gespräche,* str. 44.

[72] Pierre Bayle, *Pensées diveses sur la Gomète,* Société nouvelle de libraire et d'édition, Paris 1911—1912, t. II, ch. CLXXXI, str. 134.

filozof Džon Toland (John Toland) koji je izmislio termin panteizam. On ga je prvi put upotrebio 1705. godine u svome pamfletu *Socinianism truly stated,* gde je ustao ne samo protiv verske ortodoksije nego i protiv deističkih učenja. Potpunije objašnjenje ovoga termina dao je Toland u delu *Origines judaicae* (1709), u kojem je tvrdio da Mojsije, kao i svi pagani, nije razlikovao boga od prirode i da je prema tome njegova religija bila panteizam, čiji je moderan izraz zapravo spinozizam (Mosem enimvero fuisse Pantheistam, sive ut cum recentioribus, loquar, spinozistam).[73] Engleski mislilac je i sam bio ubeđen da boga ne treba smatrati različitim od prirode, materijalnog sveta i univerzuma, i da se zbog toga jedino panteizam može prihvatiti kao prirodna religija. Predlažući „novu formulu" i ujedno „novu konfreriju", Toland se čak u svome delu Pantheisticon (1720) pokazao spremnim da organizuje pripadnike panteističke religije, koji bi ispovedali Spinozinu filozofiju upotpunjenu Lajbnicovim i Njutnovim otkrićima.

Dakle, termin panteizam, kojim se označava jedna od najstarijih i najbogatijih tradicija filozofske misli, novijeg je datuma. Za njega nisu znali ni Filon, ni Plotin, ni Averos, ni Majmonid, ni Bruno, ni Beme, pa čak ni sam Spinoza. Taj termin je pronađen, skovan i prihvaćen tek posle smrti jevrejskog filozofa, povodom njegove koncepcije sveta i upravo zbog nje. On je sigurno vrlo dobro došao Spinozinim pristalicama koji su, naročito kasnije, uporno nastojali da svoga učitelja spasu optužbi, rehabilituju i na taj način otrgnu od zaborava. Pored toga, termin panteizam ipak je najadekvatnije odražavao idejnu strukturu ne samo spinozizma nego i svih onih filozofskih sistema i pogleda u kojima je bog shvaćen kao supstancijalno jedinstvo sveta, odnosno kao zbir teorijskih i apstraktnih suština svih stvari koje u svetu postoje.

Međutim, Tolandova definicija Spinozine filozofije bila bi danas, verovatno, jedva i zapažena da je posle nekoliko decenija nisu tako svesrdno prihvatili i prisvojili nemački mislioci. Jer, Mendelson, Lesing, Jakobi, Herder, Gete (J. W. Goethe), Hajne (K. Heine), Fihte (J. G. Fichte), Šeling (Fr.

---

[73] Prema: Paul Vernière, *Spinoza et la Pensée française avant la Révolution,* Paris 1954, Presses Universitaires de France, t. II, str. 356.

W. J. Schelling), Hegel i Šlajermaher (Fr. Schleiermacher) nisu pisca *Etike* shvatili kao doslednog i nepopravljivog ateistu, već naprotiv kao panteistu koji je dostojan najdubljeg poštovanja. Istinski oduševljeni spinozizmom, oni su učinili da u velikoj meri izblede optužbe, sumnje i pretpostavke o njegovom ateizmu. Posle nemačkih mislilaca, Spinozina filozofija će se gotovo isključivo tretirati kao izrazito i tipično panteistička doktrina.

Ali i pored toga što su za Spinozin filozofski sistem usvojili naziv panteizma i što su ga jedino u ovom smislu tumačili i popularisali, ipak bi se moglo reći da su nemački mislioci različito doživljavali ideje sa kojima su se sreli čitajući i izučavajući *Etiku*. Jakobija je, na primer, veoma impresioniralo Spinozino filozofiranje o prirodi najvišeg bića, ali je zato i njegovu filozofiju, zajedno sa svim ostalima, smatrao bezbožničkom naukom. Herder se još uvek pomalo kolebao u pogledu njenih posledica na području religiozne svesti. Lesing je isto tako smatrao da za opredeljenje postoje ovde samo dve mogućnosti: ili Spinozina filozofija, ili religija. A za Šopenhauera spinozistički panteizam nije bio ništa drugo nego „rafiniraniji oblik ateizma“.[74]

Naprotiv, Hajneu se činilo da je panteizam posebna vrsta religije koja je u Nemačkoj naišla na vrlo „pogodno tle“, jer je kao takva bila prihvaćena od njenih „najvećih mislilaca“ i njenih „najboljih umetnika“. Tačnije rečeno, panteizam je, po mišljenju ovoga pesnika, „javna tajna u Nemačkoj... panteizam je potajna religija Nemačke“[75]. Gete je pak došao do čvrstog zaključka da se Spinozina misao ne može izjednačiti sa ateizmom, pošto je svojim shvatanjem boga neuporedivo bliža teizmu i hrišćanstvu. U pravcu ovakve odredbe izgleda da je najdalje otišao Šlajermaher, koji je za jevrejskog filozofa tvrdio da je „pun religije i pun svetoga duha“[76].

Zanimljivo je najzad navesti i Hegelov stav o karakteru Spinozinog pogleda na svet. Naime, ako se uzme da su mišljenje i biće međusobno identični, onda ne postoji nikakva

---

[74] Prema: Paul Siwek, *Spinoza et le panthéisme religieux,* Paris 1937, Desclée de Brouwer, str. 275.

[75] H. Heine, *Deutschland,* I, 2, Hoffm. u. Campe 1884, str. 54.

[76] V. Chronicon Spinozanum, t. I, MCMXXI. Benedictus de Spinoza, str. X.

razlika između duhovnog i telesnog, a iz toga se opet nužno zaključuje ateizam. „Ali za Spinozu, pisao je Hegel, nije Bog identičan sa prirodom, već mišljenje. Bog je zapravo jedinstvo mišljenja i bića, ne jedno od ta dva.“[77] I na osnovu ovoga, nemački filozof smatra da je takvo shvatanje sveta daleko bolje nazvati akosmizam.

Pod uticajem nemačkih mislilaca, Spinozin filozofski sistem okvalifikovan je u novijoj literaturi uglavnom kao panteizam. Ali prilikom tumačenja toga panteizma, ponovo su se pojavila različita mišljenja i različite ocene koje su često i dijametralno suprotne. Spinozina panteistička misao objašnjava se danas i kao prikriveni ateizam i kao istinska religija, i kao dosledan materijalizam i kao apsolutni idealizam, i kao tipičan naturalizam i kao čist spiritualizam, i kao strogi racionalizam i kao duboka mistika.

VIII

Sasvim je jasno da se Spinozin filozofski sistem ne bi mogao nazvati materijalizmom. Ali je u isto tolikoj meri jasno da se o njemu ni u kom slučaju ne bi moglo govoriti ni kao o spiritualizmu. Filozofski sistem koji je stvorio Spinoza može se zaista okvalifikovati jedino kao panteizam.

Pre svega, najtačnija definicija pogleda na svet koji je izložen u *Etici* neosporno je data u sadržaju pojma panteizam uzetom, istina, u njegovom najširem obimu. Pored toga, spinozizam nosi u sebi sve one elemente koji sačinjavaju jednu celovitu i potpunu panteističku doktrinu. I konačno, svojom idejnom strukturom i unutrašnjim logičkim ritmom, on se nužno svrstava među ostale izrazito panteističke sisteme i koncepcije koji su do danas zabeleženi u istoriji filozofske misli.

Međutim, iako se poslužio poznatim elementima i već ustaljenim pojmovima i terminima prethodnih panteističkih filozofema, Spinoza je zgradu svoga panteizma konstruisao na potpuno originalan način. On je zapravo pošao od supstancije o kojoj je dao sledeću definiciju: „Pod supstancijom razumem ono, što u sebi jeste, i pomoću sebe se shvata; to jest ono,

---

[74] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, str. 389.

čijem pojmu nije potreban pojam druge stvari, od koga mora biti obrazovan."[78] Ali ova i ovako shvaćena supstancija za Spinozu nije ništa drugo nego sam bog – deus sive substantia. „Pod Bogom, piše filozof, razumem biće apsolutno beskrajno, to jest supstanciju koja se sastoji iz beskrajno mnogo atributa, od kojih svaki izražava večnu i beskrajnu bitnost."[79] Osim boga ne postoji, dakle, nikakva druga supstancija, kao što ni obratno, sem supstancije ne postoji više nikakav drugi bog, niti se on može zamisliti. A to znači da sve što postoji, postoji jedino u supstanciji ili u bogu, i da van supstancije ili boga ništa ne može postojati niti se šta može shvatiti.

Iz same definicije supstancije očigledno proizlazi da je nemoguće pretpostaviti postojanje više supstancija. Jer supstancija je ono što je u sebi a ne u nečem drugom, i ona se ne može shvatiti pomoću drugog već jedino pomoću sebe. A ovakve vrste ne mogu biti dve ili više supstancija. Prema tome, postoji samo jedna jedina supstancija, i sem nje i njenih stanja nema ničeg drugog u prirodi stvari. Tako je Spinoza još na početku svoga izlaganja postavio najstroži monizam u kojem apsolutno dominira jedinstvo bića prožimajući sve svoje delove. I filozof će ostati dosledan tom monizmu, ne samo u ontologiji i metafizici nego i gnoseologiji, psihologiji i etici.

Ali iz definicije supstancije isto tako izlazi da ona ne može biti proizvedena ni iz čega drugog. Jer u prirodi stvari ne postoji više supstancija, i bilo bi nemoguće da jedna supstancija bude uzrok druge. Uostalom, „kada bi supstancija bila proizvedena od nečeg drugog, onda bi saznanje supstancije moralo zavisiti od saznanja njenoga uzroka", a u tom slučaju „ona ne bi bila supstancija"[80]. Prema tome, supstancija je, po Spinozi, uzrok sebe same, causa sui; odnosno, „njena suština nužnim načinom sadrži u sebi postojanje, ili, njenoj prirodi pripada da postoji"[81].

Samim tim što njena suština sadrži u sebi postojanje, supstancija može postojati ili kao konačna ili kao beskonačna.

---

[78] *Etika* I, definicija II.
[79] *Etika* I, definicija VI.
[80] *Etika* I, postavka VI, drugi dokaz.
[81] *Etika* I, postavka VII, dokaz.

Ali kada bi postojala kao konačna, nju bi ograničavala neka druga supstancija, što se opet nikako ne bi slagalo sa njenom suštinom. Prema tome, supstancija može postojati samo kao beskonačna, odnosno ona je nužnim načinom beskrajna. Još tačnije rečeno, svaka odredba predstavlja ograničenje, to jest negaciju, a ograničenje i negacija su nespojivi s pojmom uzrok sebe. Objašnjavajući ovaj čuveni stav svoje filozofije: determinatio est negatio, koji je naročito impresionirao Hegela, Spinoza piše: „Oblik je čista negacija a ne nešto pozitivno; jer sasvim je jasno da materija, uzeta u svojoj celini i kao neodređena, ne može imati nikakav oblik, pošto oblik pripada samo ograničenim i konačnim telima. Onaj ko kaže: ja shvatam izvestan oblik, pokazuje time da on shvata jednu stvar koja je određena i uzeta u izvesnim granicama. Ta odredba ne odnosi se na samo biće stvari, već pre izražava njeno nebiće. Oblik, dakle, nije ništa drugo nego odredba, a odredba je negacija; prema tome, oblik ne može biti ništa drugo nego negacija."[82] Kada bi supstancija bila konačna ili određena, ona bi bila nesavršena, jer po Spinozinom mišljenju biti određen znači biti nesavršen.

Kao što je u pogledu prostora beskrajna, tako je supstancija u pogledu vremena večna. Ona je pored toga nedeljiva; jer kada bi se mogla deliti, onda bi ili svaki njen deo morao biti beskrajan i uzrok sebe samog, ili bi pak ona sama izgubila prirodu supstancije. A očigledno je da su obe ove pretpostavke besmislene. Najzad, supstancija je po Spinozi nepromenljiva.

Međutim, supstancija ima beskrajno mnogo atributa. Naime, ako se zna da jedna stvar ima utoliko više atributa ukoliko poseduje više realiteta ili bića, onda je sasvim razumljivo što supstanciji pripada beskrajno mnogo atributa. A pod atributom Spinoza podrazumeva „ono, što razum opaža na supstanciji, kao da sačinjava njenu suštinu"[83]. Svaki od atributa izražava realnost ili bitnost supstancije, to jest jednu od njenih večnih i beskrajnih suština, i mora se shvatiti samim sobom.

---

[82] Pismo 50.

[83] *Etika* I, definicija IV.

Pripadajući supstanciji i izražavajući njenu suštinu, atributi su pre svega večni. A time što su večni, oni izražavaju ne samo suštinu nego i postojanje supstancije; jer pod večnošću Spinoza podrazumeva „samo postojanje, ukoliko se ono shvata kao da nužnim načinom proističe iz same definicije večne stvari"[84]. Tako, atributi izražavaju i suštinu i postojanje supstancije, to jest njena suština i njeno postojanje su jedno te isto. Kada se dakle supstancija posmatra zajedno sa svojim atributima, onda se vidi da se njena egzistencija poklapa sa njenom esencijom. Atributi su, pored toga, i nepromenljivi; jer kada bi se „menjali u odnosu na postojanje, oni bi takođe morali da se menjaju u odnosu na suštinu", a to je besmisleno.[85] Najzad, iz prirode jednoga atributa uvek proizlazi nešto što je beskonačno, nešto što ni u kom slučaju ne može imati „ograničeno postojanje i trajanje"[86].

Na osnovu svega ovoga postaje očigledno da su atributi u krajnjoj liniji isto što i supstancija, jer su upravo kao i ona večni, nepromenljivi i beskrajni. A izvesnu razliku koja ipak postoji između supstancije i njenih atributa, Spinoza je ovako objasnio: „Pod supstancijom razumem ono što u sebi jeste i što se sobom shvata, to jest ono čiji pojam ne uključuje u sebi pojam neke druge stvari. Pod atributom razumem potpuno isto, jedino sa tom razlikom što se atribut naziva tako u odnosu na razum koji supstanciji pripisuje jednu ovako određenu prirodu."[87] Kada je u pitanju ovaj odnos između supstancije i atributa, L. Branšvig pronalazi sledeću vrlo pogodnu analogiju: data je jedna jedinstvena i nerazlučiva misao koja se prevodi u beskrajno mnogo idioma, ali tako da „nijedan od tih prevoda ne sadrži ovu misao, a da je svi manifestuju u njenom integritetu"[88].

Nasuprot jednoj jedinoj supstanciji Spinoza je, kao što se vidi, postavio beskrajno mnogo atributa. I dok svaki od njih otkriva jednu stranu ili svojstvo supstancije, svi zajedno sačinjavaju njeno jedinstvo. Atributi pripadaju samoj supstanciji,

---

[84] *Etika* I, definicija VIII.
[85] *Etika* I, postavka XX, izvedeni stav II.
[86] *Etika,* I, postavka XXI, dokaz.
[87] Pismo 9.
[88] Léon Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains,* Paris 1951, Presses Universitaires de France, str. 44.

i to suštinski, realno i objektivno, a ne ljudskom razumu, iako je on taj koji ih zapaža i apsolutno beskrajnom biću pripisuje ovakvu jednu prirodu. Jer nikako ne treba gubiti iz vida da je Spinoza bio daleko od svakog subjektivizma. On je naime isticao: „Istinita ideja mora se slagati sa svojim predmetom“[89]; ili drugim rečima, „ono što se objektivno sadrži u razumu mora, nužnim načinom, da se nalazi u prirodi...“[90] Ali, bez obzira na svoju objektivnost, atributi ni u kom slučaju nisu nekakve „delujuće sile“, supstancije, kao što ih je shvatio i protumačio K. Fišer.[91] Za njih bi se pre moglo reći da predstavljaju njene unutrašnje zakonitosti, i da su kao takvi u neku ruku nosioci njene inteligibilnosti.

Međutim, iako supstancija poseduje beskrajno mnoštvo atributa, ljudski razum je u stanju da sazna samo dva: mišljenje (cogitatio) i protegnutost (extensio). Istina, u *Kratkoj raspravi* Spinoza se još uvek kolebao u pogledu broja atributa koje je razum u mogućnosti da shvati. Ali pišući *Etiku,* on se definitivno odlučio da to jedino budu mišljenje i protegnutost, tako da je u svojoj prepisci čak posebno isticao da sem njih ljudski duh ne zapaža više nijedan od atributa.[92] Jer beskrajno mnogo atributa mogao bi saznati i izraziti samo ovaj razum koji je i sam beskrajan. Tačnije rečeno, konačnom ljudskom razumu može biti dostupan ne beskonačan već konačan broj atributa. Povodom ovoga Petersdorf (E. v. Petersdorff) s pravom primećuje da je kao „metafizički dogmatičar Spinoza morao postaviti beskrajno mnogo atributa“, ali da je rešavajući „pitanje bića istih tih atributa“ zapao u agnosticizam i na taj način „podelio sudbinu svih metafizičara, kada oni časno ostanu sami sa sobom“[93].

Tako su mišljenje i protegnutost, dve samostalne i nezavisne Dekartove supstancije, postali kod Spinoze samo atributi jedne jedinstvene supstancije. I atributi su doduše nezavisni jedan od drugog, ali između njih postoji potpuna korespon-

---

[89] *Etika,* I, aksioma VI.

[90] *Etika,* I, postavka XXX, dokaz.

[91] Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie,* 2 Bd., 5 Aufl., str. 338.

[92] V. pismo 64.

[93] Egon v. Petersdorff, *Spinoza's unendliche Atribute Gottes,* Chronicon Spinozanum, MCMXXII, t. II, str. 91.

dencija. Naime, atribut mišljenja može se uzeti jedino paralelno sa atributom protegnutosti kao i obratno, te usled toga duhovnom nužno odgovara materijalno a materijalnom opet duhovno. Ovakav strogi paralelizam atributa rezultat je njihovog potpunog jedinstva koje je ostvareno kroz večnu i beskrajnu supstanciju.

Međutim, kao što iz supstancije proističe beskonačno mnogo atributa, tako iz svakog atributa proističe beskonačno mnogo modusa. Govoreći o atributima, Spinoza je već naglasio da „iz nužnosti božanske prirode mora da sleduje beskrajno mnogo na beskrajno mnogo načina“[94]. U tome se i sastoji večno i beskonačno dejstvovanje supstancije koja, tek ovako uzeta, predstavlja beskrajnu beskrajnost u pravom smislu. A pod modusom filozof podrazumeva „stanja supstancije, ili ono što je u drugome, pomoću čega se i shvata“[95]. Modusi su zapravo pojedinačne stvari (res particulares) kroz koje se supstancija nužno manifestuje kao kroz svoja posebna stanja. Istina, oni ne proizlaze direktno iz njene suštine, kao što je to bio slučaj sa atributima, već iz prirode i suštine samih atributa. Zbog toga se isto tako može tvrditi da modusi ili pojedinačne stvari nisu ništa drugo nego stanja beskrajnih i večnih atributa.

Ali ako se uzme u obzir da su atributi u krajnjoj liniji isto što i supstancija, onda je sasvim razumljivo da „sem supstancije i modusa ništa ne postoji“.[96] Jer, prihvatajući aksiomu po kojoj „sve što jeste, jeste ili u sebi, ili u nečem drugom“[97], postaje očigledno da sve što jeste, jeste ili supstancija ili modus; a ovo je i u savršenom skladu sa njihovim definicijama. Tako se po Spinozi celokupno biće može svesti, s jedne strane, na supstanciju koja prouzrokuje moduse i, s druge strane, na moduse ili pojedinačne stvari koje na određen način izražavaju supstanciju. U ovako razloženom biću supstancija i modusi stoje nesumnjivo u međusobnoj suprotnosti. Ali baš kroz takvu suprotnost one sačinjavaju jednu celinu koja, posmatrana kao supstancija, znači jedinstvo, a posmatrana kao modusi znači mnoštvo. I upravo u tom smislu

[94] *Etika* I, postavka XVI.
[95] *Etika* I, definicija V.
[96] *Etika* I, postavka XV, dokaz.
[97] *Etika* I, aksioma I.

može se reći da je u Spinozinom svetu sve u jednome kao što je i jedno u svemu.

Samim tim što se modusi ne sadrže u sebi već u nečem drugom, i što se shvataju samo pomoću toga drugog, postaje potpuno jasno da su oni u supstanciji i da jedino pomoću nje mogu biti shvaćeni. A to znači da se kod modusa egzistencija ne poklapa sa esencijom, kao što je to bilo kod same supstancije. Zbog toga Spinoza naglašava: „Suština stvari, proizvedenih od Boga, ne sadrži u sebi postojanje.“[98] Iz ovoga izlazi da suština modusa ili pojedinačnih stvari „ne može biti uzrok ni njihovog postojanja, ni njihovog trajanja“, odnosno da njihova suština „ne sadrži u sebi ni postojanje, ni trajanje“, već da uzrok njihovog trajanja, postojanja i bivanja može biti jedino supstancija[99]. Objašnjavajući iz ovog aspekta razliku između supstancije i modusa, filozof piše: „Ono što o supstanciji hoću da primetim jeste sledeće: prvo, da njenoj suštini pripada postojanje, to jest da iz njene suštine i njene definicije izlazi da ona postoji, kao što sam to još ranije, ako me ne vara pamćenje, usmeno objasnio ne oslanjajući se na druge stavove; drugo, a što izlazi iz prvog, da ne postoji više supstancija već da postoji samo jedna jedina iste prirode; najzad treće, da se ta supstancija može shvatiti samo kao beskrajna. Stanja supstancije ja nazivam modusima; njihova definicija, pošto nije ista kao i definicija supstancije, ne može u sebi sadržati postojanje. Zbog toga i kada ne postoje, možemo ih zamisliti kao da postoje. Iz ovoga dalje izlazi da, ukoliko posmatramo suštinu modusa a ne poredak cele prirode, ne možemo iz toga što oni sada postoje zaključiti da će i kasnije postojati ili ne postojati, ili da su ranije postojali ili da nisu postojali. Iz ovoga jasno izlazi da postojanje supstancije različito shvatamo od postojanja modusa. Otuda dolazi i razlika između večnosti i trajanja. Pojmom trajanja možemo naime objasniti samo postojanje modusa, a postojanje supstancije možemo objasniti samo pojmom večnosti.“[100]

Iz supstancije odnosno njenih atributa proizlazi, kao što je već rečeno, beskrajno mnogo modusa ili pojedinačnih stvari.

---

98 *Etika* I, postavka XXIV.

99 *Etika* I, postavka XXIV, izvedeni stav.

100 Pismo 12.

Na liniji atributa protegnutosti modusi nisu ništa drugo nego prosta tela, dok na liniji atributa mišljenja moduse sačinjavaju ideje. Ali između supstancije i atributa, s jedne strane, i modusa u koje spadaju sva prosta, to jest konkretna tela i njima odgovarajuće ideje, s druge, Spinoza je postavio pojam beskrajnog modusa (modus infinitus). Pridržavajući se panteističke tradicije, jevrejski filozof je morao u svome sistemu obeležiti i prelazni stupanj u razvoju samoga bića od supstancije i atributa do modusa ili pojedinačnih stvari; a to je učinio pomoću beskrajnih modusa. Prema tome, kod Spinoze faktički postoje dve vrste modusa, od kojih su jedni konačni i prolazni, a drugi beskrajni i večni.

U stvari, iz same supstancije, odnosno njenih atributa, ne proizlaze konačni i prolazni modusi, već modusi koji su beskrajni i večni; i to na neposredan ili posredan način. Primere za neposredno i posredno proizlaženje beskrajnih modusa Spinoza je dao u svome odgovoru Šileru (G. H. Schuller). Naime, iz atributa protegnutosti neposredno proizlaze kretanje i mirovanje (motus et quies), a iz atributa mišljenja beskrajan razum (intellectus infinitus). Kao primer beskrajnog modusa koji proizlazi na posredan način filozof navodi „izgled celokupnog univerzuma“ (facies totius universi)[101]. Prema tome, postoje tri beskrajna modusa, od kojih prvi obuhvata skup svih tela, drugi skup svih ideja, a treći celinu sveta.

O beskrajnim modusima Spinoza govori još u *Kratkoj raspravi,* gde za kretanje kaže da je „sin, tvorevina i proizvod koji je neposredno od Boga stvoren“, a za beskrajan razum da je „takođe sin, tvorevina i neposredan proizvod Boga“[102]. U *Etici* i prepisci ovo je učenje dobilo nešto određeniji i precizniji smisao. Sve što neposredno proizlazi iz božanske supstancije i njenih atributa mora biti beskrajno i večno kao što su i oni. Unutar atributa protegnutosti mora, dakle, postojati jedan beskrajan i večan proizvod, kao što isti takav proizvod mora postojati i unutar atributa mišljenja; a to su odnos kretanja i mirovanja, s jedne strane, i beskrajan razum, s druge.

Ovi beskrajni i večni proizvodi supstancije nisu sama supstancija niti su sami njeni atributi. Oni su njihov nepo-

---

[101] Pismo 64.

[102] *B. de Spinoza's kurzefasste Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück,* I, IX, str. 39.

sredan produžetak, njihova beskrajna i večna modifikacija. Jer atribut protegnutosti nije čista apstrakcija, već neiscrpan izvor beskrajnog niza kretanja. I kao što ovo beskrajno kretanje sadrži u sebi sva pojedinačna kretanja i mirovanja, tako i beskrajan razum sadrži u sebi sve pojedinačne ideje. Jer ni atribut mišljenja nije mrtav pojam, već predstavlja neiscrpan izvor konkretnih ideja i misli.

Što se tiče beskrajnog modusa koji na posredan način proizlazi iz supstancije, to jest iz njenih atributa, a koji je Spinoza nazvao „izgled celokupnog univerzuma" (facies totius universi), njegov pojam ostao je prilično nejasan. Rivo smatra da je to „skup zakona telesnih stvari, ili pre skup njihovih suština shvaćenih kao niz odnosa koji su uklopljeni jedni u druge i koji su u krajnjoj liniji sadržani u jednom jedinom odnosu",[103] Ali ovaj pisac isto tako primećuje da se u Spinozinoj koncepciji facies totius universi nazire „kartezijanska teorija o održanju količine kretanja", doduše „prevedena na metafizički jezik"[104]. Međutim, po mišljenju Frojdentala, taj modus treba shvatiti „kao vremenski i prostorni razvoj beskrajnog razuma i beskrajnog kretanja", to jest kao „modifikaciju modifikacije ili modus druge potencije"; i to za razliku od konačnih stvari i konačnih ideja, odnosno konačnih i prolaznih modusa koji predstavljaju „modifikaciju treće potencije", jer ne proističu iz same suštine supstancije već iz njenih beskrajnih produžetaka.[105]

Kao kod konačnih tako se i kod beskrajnih modusa esencija ne poklapa sa egzistencijom. Ni njihova suština ne sadrži dakle u sebi postajanje, jer bi u protivnom slučaju beskrajni modusi bili supstancija ili atributi, a ne ipak samo modusi. Zbog toga oni predstavljaju promenu i kretanje koji se odigravaju u konačnome, bez obzira što su sami nepromenljivi i beskrajni[106]. Ali, s druge strane, beskrajni modusi po Spinozi nužno sadrže u sebi sve konačne moduse kao i njihove suštine.

---

[103] Albert Rivaud, *Les notion d'Essence et d'Existence dans la philosophie de Spinoza,* Paris 1905. F. Alcan, str. 167—168.

[104] Albert Rivaud, *La Physique de Spinoza,* Chronicon Spinozanum, MCMXXIV, MCMXXV, MCMXXVI, t. IV, str. 35.

[105] J. Freudenthal, *Spinoza, Leben und Lehre,* II, str. 138, 139.

[106] V. Albert Rivaud, *La nature des modes selon Spinoza,* Revue de Métaphysique et de Morale, 1933, str. 295.

Beskrajan razum obuhvata sobom sve pojedinačne ideje, a kretanje, mirovanje i „izgled celokupnog univerzuma“ obuhvataju sobom sva prosta ili konkretna tela. Drugim rečima, prolazni i konačni modusi proizlaze tek iz večnih i beskrajnih. E. Šmit čak smatra da u Spinozinom filozofskom sistemu beskrajni modusi nisu ništa drugo nego principia individuationis[107].

Tako se po onom gotovo opštem modelu svih prethodnih panteističkih sistema i Spinozin svet razvija stupnjevito. Iz beskrajne i večne supstancije proizlazi beskrajno mnogo atributa; iz atributa koji su takođe beskrajni i večni proizlaze neposredno ili posredno njihovi beskrajni i večni modusi; i najzad, iz tih beskrajnih i večnih modusa proizlazi beskrajno mnoštvo konačnih i polaznih modusa odnosno pojedinačnih stvari. Tipično panteistički, ovakva evolucija bića i kod Spinoze teče od savršenog ka sve manje savršenom. Jer „ona je posledica najsavršenija, koja od Boga neposredno proizlazi; a što više posrednih uzroka potrebuje jedna stvar, da bude proizvedena, utoliko je ona nesavršenija“[108]. I konačno, potpuno u duhu panteističke tradicije i Spinoza je razvoj i evoluciju sveta, od savršenog ka sve manje savršenom, stavio u okvire determinizma. Istina, spinozistički determinizam je dosledniji, stroži i daleko izrazitiji od svih onih koje je dotad poznavala panteistička misao. „U prirodi stvari, naglašava pisac *Etike,* nema ničeg slučajnog, nego je sve određeno iz nužnosti božje prirode, da na izvestan način postoji i dela.“[109] Jer sve što postoji i što se događa mora imati svoga uzroka, tako da je sve, od beskrajne supstancije pa do konačnih modusa, potčinjeno najstrožoj nužnosti.

Međutim, služeći se terminima koji su od Đordana Bruna postali klasični za panteizam, Spinoza je celokupno biće podelio zapravo na dva dela: na prirodu koja stvara (natura naturans) i na prirodu koja je stvorena (natura naturata). Pod prirodom koja stvara on podrazumeva supstanciju zajedno sa atributima, to jest samoga boga; a pod stvorenom prirodom sve moduse, kako beskrajne tako i konačne. Filozof je

---

[107] Elisabeth Schmitt, *Zur Problematik der Unendlichen, Modi,* Chronicon Spinozanum, MCMXXII, t. II, str. 157.

[108] *Etika,* I, postavka XXVI, dodatak.

[109] *Etika* I, postavka XXIX.

još u *Kratkoj raspravi* objasnio da se priroda koja stvara, kakav je zapravo bog, „jasno i razgovetno" shvata pomoću sebe same i bez nečeg drugog; dok se nasuprot tome stvorena priroda deli na „opštu", u koju spadaju svi modusi koji neposredno iz boga proizlaze, i na „posebnu", koja obuhvata „sve posebne stvari prouzrokovane opštim modusima", te da se kao takva shvata jedino pomoću supstancije[110]. Iz prirode koja stvara nužno sledi celokupna stvorena priroda, ali između jedne i druge postoji potpuno jedinstvo: one su u krajnjoj liniji jedna te ista priroda.

Veza i jedinstvo između prirode koja stvara i prirode koja je stvorena predstavlja jednu od ključnih tačaka Spinozinog pogleda na svet. Supstancija zajedno s atributima, odnosno sam bog, nije dakle ništa drugo nego priroda koja stvara. Iz te prirode koja stvara nužno proističe sva stvorena priroda, ali na takav način da se njena suština nalazi u prirodi koja stvara. Ili još tačnije, priroda koja stvara ispoljava se kroz stvorenu prirodu, kao što stvorena priroda postoji tek kroz prirodu koja stvara. U pitanju su, znači, samo dva vida jedne jedinstvene prirode. I tako se najzad na već pomenutu jednačinu: bog ili supstancija – deus sive supstantia, nadovezuje jedna nova, koja je znatno potpunija i koja je, zahvaljujući Spinozinoj filozofskoj misli, postala izraz svekolikog panteizma: bog ili priroda – deus sive natura.

IX

Od osnovnih stavova panteizma Spinoza je, kao što se vidi, konstruisao svoju vlastitu doktrinu, čija je unutrašnja struktura potpuno originalna. Ali pored originalnosti same njegove strukture, neophodno je istaći i neka obeležja po kojima se spinozizam posebno razlikuje od ostalih panteističkih sistema i koncepcija. A od tih obeležja, koja su Spinozinom panteizmu i obezbedila istinsku individualnost, treba pre svega pomenuti njegov matematizam.

Oduševljen dostignućima matematike, kao uostalom toliki mislioci onoga vremena, i Spinoza je smatrao da po ugledu

---

110 *B. de Spinoza's kurzgefasste Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück*, I, VIII, str. 38.

na ovu nauku treba urediti sve oblasti ljudskoga znanja. Jer bez korišćenja metodoloških iskustava matematike nemoguće je ostvariti dalji napredak nauka, čiji je prema tome najglavniji zadatak da u potpunosti prihvate matematički način istraživanja i dokazivanja istine. Ali ovakav zahtev Spinoza je uputio i filozofiji, od koje je isto tako očekivao da će u razmatranju svojih problema usvojiti matematičko rezonovanje i zaključivanje. I upravo kao što su Galilej i Dekart primenili matematiku na fiziku, tako je i jevrejski filozof pokušao da matematičku metodu primeni na filozofiju. On je svim silama nastojao da filozofsko saznanje formalno i sadržinski što više približi matematičkom, i da samim tim postavkama filozofije obezbedi izvesnost, evidentnost i doslednost kojima se odlikuje matematika. Spinozin poduhvat, istina, nije uspeo kao poduhvat njegovih prethodnika na planu nauke, ali je zato ostavio neizbrisiv pečat na celokupnu njegovu filozofsku misao.

Od svih disciplina matematike, Spinozu je naročito impresionirala geometrija, u kojoj je za filozofsko saznanje pronašao najidealniji uzor. Svoje glavno delo *Etiku* on je zbog toga i napisao u geometrijskom obliku (Ethica ordine geometrico demonstrata), trudeći se da što doslednije primeni i upotrebi metodu ove nauke. Spinozino oduševljenje za geometrijsku metodu možda bi se moglo objasniti velikim uspehom koji je doživela Dekartova *Geometrija (La Géometrie),* a koju je on vrlo verovatno temeljno proučavao. Jer u ono vreme analitička geometrija zaista je značila jedan od vrhunaca ne samo matematike nego i nauke uopšte.

Međutim, pored pomenutog Dekartovog dela, na Spinozu je sasvim sigurno snažan utisak učinilo i delo Euklidovo. „Kada sam izučavao Euklidove Elemente, pisao je filozof Bokselu (H. Boxel), saznao sam pre svega da su tri ugla jednoga trougla jednaka dvama pravim, i jasno sam shvatio ovu osobinu trougla, iako ostale još nisam poznavao."[111] Upoznavanjem jedne jedine osobine, ali koja je suštinska, saznaje se dakle sama stvar, bez obzira što su mnoge druge njene osobine ostale potpuno nepoznate. A ovakve prednosti, kao što se to vidi kod Euklida, u stanju je da pruži jedino geometrijska metoda, čijim je rezultatima svojstvena apsolutna izvesnost i oči-

[111] Pismo 56.

glednost. I zbog toga zapravo nije nikakvo čudo što po načinu izlaganja Spinozina *Etika* vrlo mnogo podseća na Elemente čuvenog antičkog matematičara.

Pošto je, dakle, smatrao da filozofiju treba izlagati kao geometriju, Spinoza se u *Etici* poslužio čistom dedukcijom. Polazeći od opštih stavova, koji su važili kao apsolutno sigurni i nesumnjivi, on je izvodio posebne, koji su se nužno nizali jedan za drugim i dokazivali osnovne istine sadržane u opštim stavovima. Cela ova konstrukcija, koja se odlikovala besprekornom sistematičnošću i savršenom logikom, sačinjavala je jedan potpuno zatvoren sistem izrazito geometrijskog karaktera.

U izlaganju svojih ideja, Spinoza je sa takvom doslednošću primenio deduktivnu metodu geometrije da je čak upotrebljavao i terminologiju ove nauke. Njegova *Etika* sastoji se u stvari iz definicija, aksioma, postulata, proporcija i dokaza koji, posmatrani u celini, ostavljaju utisak kao da je ovde reč ne o filozofskoj već o čisto geometrijskoj problematici. Na osnovu detaljnije analize Spinozinog dela H. Hefding je ustanovio da su u definicijama dati osnovni pojmovi na kojima počiva ceo sistem; da su aksiome prve knjige takvi stavovi koji se sami po sebi razumeju, a druge, treće i četvrte knjige empirijski stavovi koji se uzimaju kao nesumnjivi, dok su aksiome pete knjige empirijsko-psihološki odnosno teorijsko-saznajni stavovi; i, najzad, da su postulati, koji se javljaju samo u drugoj i trećoj knjizi isto što i aksiome.[112] Tako je metodom i terminima geometrije Spinoza obuhvatio sve filozofske probleme, počev od boga, sveta i prirode, pa do ljudskog razuma, strasti i slobode.

Pojedina mesta *Etike* jasno pokazuju da se njen pisac vrlo rado i sa velikom umešnošću služio instrumentima geometrije ili matematike u pravom smislu te reči. Raspravljajući o beskonačnosti supstancije, na primer, on argumentiše s tačkama, linijama, krugovima, kao i raznim njihovim geometrijskim pravilima i zakonima. Uostalom, još u jednom od najranijih pisama Oldenburgu, u kojem navodi i nekoliko odredaba supstancije, Spinoza je izričito naglasio: „Ali da bih ovo jasno

---

[112] V. Harald Höffding, *Das erste Buch der Ethika*, Chronicon Spinozanum, MCMXXII, t. II, str. 27.

i kratko dokazao, ništa bolje nisam mogao pronaći nego da to na geometrijski način iznesem i da vašu kritiku pobijem."[113] Isto tako, govoreći o odnosu između pojedinačnih stvari ili modusa i božijih atributa, filozof smatra da će najadekvatnije objašnjenje pružiti pomoću nacrtanog kruga u koji su upisane dve prave linije, tako da se međusobno seku i obrazuju prave uglove; i kao što ni jedan od tih pravih uglova, dokazuje on, ne može postojati ako ne postoji krug, tako ni pojedinačne stvari ne mogu postojati ako nisu obuhvaćene idejom božijih atributa.[114]

Kada objašnjava prirodu ljudskoga duha i uporedo s tim prirodu ljudskoga tela, ili kada govori o istinitim i adekvatnim idejama, s jedne strane, i zabludama, s druge, Spinoza se takođe vrlo često poziva na objekte geometrije i matematike. Čitavu svoju teorijsko-saznajnu koncepciju po kojoj postoje tri vrste saznanja, i to mnenje ili sposobnost predstavljanja, razumsko saznanje i intuicija, on je zaista adekvatno ilustrovao na sledećem primeru iz matematike: „Neka su, na primer, data tri broja, da se nađe četvrti, koji će se odnositi prema trećem kao drugi prema prvom. Trgovci neće oklevati da pomnože drugi sa trećim i da proizvod podele sa prvim; zato što nisu zaboravili ono što su čuli od svoga učitelja bez ikakvog dokaza, ili zato što su to često iskustvom saznali sa sasvim prostim brojevima, ili na osnovu dokaza teoreme 19, knj. 7 Euklidove, naime iz opšte osobine proporcionalnih brojeva. Ali za najprostije brojeve ništa od ovoga nije potrebno. Na primer, kada su dati brojevi 1, 2, 3, svako vidi da je četvrti proporcionalan broj 6, i to mnogo jasnije, zato što iz samih odnosa koji, jednim pogledom (intuitivno), vidimo da prvi ima prema drugom, zaključujemo na četvrti."[115] U prvoj i drugoj operaciji trgovci su, dakle, došli do rezultata pomoću mnenja ili sposobnosti predstavljanja, u trećoj operaciji pomoću razumskog saznanja, dok četvrti postupak s najprostijim brojevima predstavlja intuitivno saznanje. Konačno, Spinoza je ostao veran geometrijskoj metodi čak i kada su bili u pitanju ljudski afekti i strasti koje je ispitivao i analizirao upravo onako kao što

---

[113] Pismo 2.

[114] V. *Etika* II, postavka VIII, primedba.

[115] *Etika* II, postavka XL, primedba II.

bi to činio sa linijama, površinama ili geometrijskim figurama.[116]

Međutim, ovakva doslednost geometriji i njenoj metodi nije bila samo formalne prirode, kao što bi to na prvi pogled moglo izgledati. Geometrizam Spinozin zadirao je u isto tolikoj meri i u sadržinu, prožimajući celokupno tkivo njegove filozofske misli. Jer pisac *Etike* je bio duboko ubeđen da se red koji nosi u sebi geometrija u potpunosti poklapa s onim poretkom koji postoji u prirodi stvari. I zato je on pokušao da baš pomoću te nauke i njenih principa otkrije, shvati i objasni samu realnost zajedno sa svim zakonima i zakonitostima koje u njoj vladaju.

Najzad, u pozadini Spinozine privrženosti geometriji, kao i njegovog entuzijazma za matematiku uopšte, ležao je i jedan poseban motiv. Smatrajući naime da u prirodi ne postoje nikakvi ciljevi i da su finalni uzroci najobičnije ljudske izmišljotine, jevrejski filozof je energično ustao protiv svakog finalizma. Poput Dekarta, on je u finalizmu video jednu od najtežih predrasuda kojom je bila opterećena celokupna filozofija onoga vremena. I Spinoza je došao do zaključka da u borbi protiv ove i ovakve predrasude nema efikasnijeg sredstva od matematike, „koja se ne bavi ciljevima, nego samo suštinom i osobinama figura" i koja na taj način pokazuje ljudima „drugu normu istine"[117] Jer sama logika ove nauke nespojiva je sa bilo kakvom finalnošću, tako da će se filozofija jedino idući njenim stopama osloboditi svih finalnih uzroka. Posle ovoga postaje potpuno razumljivo što, po rečima A. Darbona, „cela filozofija Spinozina nosi pečat te logike".[118]

X

U najtešnjoj vezi sa geometrizmom, koji tako duboko prožima filozofski sistem *Etike,* stoji sasvim prirodno i njegov dosledni, strogi i isključivi racionalizam. Tačnije rečeno, racionalizam je drugo bitno obeležje spinozizma. Jer ako se Spinozin

116 V. *Etika* II, predgovor.

117 *Etika* I, postavka XXXVI, dodatak.

118 Cit. delo, str. 108.

pogled na svet s pravom definiše kao matematički panteizam, sa isto toliko razloga može se ovaj panteizam okarakterisati i kao izrazito racionalistički.

Treba pre svega uzeti u obzir da je jevrejski filozof živeo u jednoj epohi koja je značila istinsku prekretnicu. Ona je definitivno raščistila sa mnogim srednjovekovnim tradicijama, koje su onemogućavale dalji napredak ljudskog saznanja, i istovremeno postavila temelje na kojima je ubrzo iznikla moderna naučna i filozofska misao. Epoha u kojoj je živeo i delao Spinoza obeležena je mnogim velikim otkrićima na području nauke i mnogim genijalnim uopštavanjima na području filozofije.

Ali sva ta dostignuća bila su u krajnjoj liniji rezultat borbe koju je XVII vek odlučno poveo da bi izvojevao osnovna prava ljudskoga razuma. Najsmeliji duhovi ovog razdoblja zadali su poslednji udarac neprikosnovenim autoritetima prošlosti. Oni su na taj način naučnu i filozofsku misao oslobodili mnogobrojnih predrasuda i zabluda srednjega veka. Posle tolikih napora njima je pošlo za rukom da odbačeni, prezreni i sputani ljudski razum postave najzad na njegovo pravo mesto. U stvari, XVII vek je razumu i razumskom saznanju obezbedio neslućeni trijumf.

U ovoj borbi koju je cela epoha vodila za oslobođenje, afirmaciju i apsolutni trijumf ljudskoga razuma učestvovao je i Spinoza. Solidarišući se sa bekonovskim revoltom, on se celog života razračunavao sa predrasudama i zabludama prošlosti u kojima je video ne samo uzrok čovekove nemoći već i njegovog najtežeg robovanja. A prihvatajući tekovine kartezijanske revolucije, on je postao iskreni privrženik zdravoga razuma i prirodne svetlosti ljudskoga uma. Moglo bi se čak bez ikakvog preterivanja reći da je samo Spinozino delo jedan od najveličanstvenijih spomenika koji je čovek podigao svom vlastitom razumu.

Veran principima koje su proklamovali najslobodoumniji mislioci njegovog doba, i Spinoza je ustao protiv onih autoriteta u koje se vekovima nije smelo posumnjati. On otvoreno izjavljuje: „Autoritet Platona, Aristotela i Sokrata za mene mnogo ne važi."[119] Uostalom, za Spinozu nisu postojali nikakvi autori-

[119] Pismo 56.

teti, niti se on u svojim spisima sa poverenjem oslanjao i pozivao na neke od njih. Pisac *Etike* je visoko cenio i Dekarta i Majmonida, ali je zato uvek bio spreman i da se najoštrije suprotstavlja svojim učiteljima.

Zajedno sa autoritetima Spinoza je odbacio mnoga ustaljena i opšte priznata mišljenja za koja je smatrao da predstavljaju najobičnije zablude, predrasude ili praznoverja. Jer zablude i predrasude su ozbiljna prepreka u istraživanju istine, i zbog toga je neophodno da ih se ljudski razum što hitnije oslobodi, da se od njih očisti i da na taj način poboljša puteve svoga saznanja.[120] A praznoverja su velika smetnja za dostizanje sreće, jer nastaju kao posledica teških okolnosti u kojima se ljudi nikako ne snalaze, tako da se žalosno kolebaju između nade i straha, što ih nagoni da u sve poveruju.[121]

Spinoza je, najzad, odbacio celokupno čulno iskustvo koje za njega nije ništa drugo nego moć predstavljanja ili imaginacija. Jer imaginacija pruža delimična, nejasna i konfuzna saznanja koja „samo neznalice smatraju za glavne atribute stvari“[122]. Ona nije u stanju da otkrije pravu prirodu nijednog predmeta, već u najboljem slučaju njegove akcidentalne odlike. A kao takva, imaginacija je glavni izvor zabluda koje uvek počivaju na sumnjivim, fiktivnim i lažnim idejama. U kolikoj je meri čulno iskustvo već samom svojom prirodom nepouzdano i nužno sklono zabludi, lako se može videti na nizu primera iz svakodnevnog života, od kojih Spinoza navodi predstavu koju ljudi imaju o suncu, „Isto tako, piše on, kada gledamo sunce, mi predstavljamo da je ono oko dve stotine stopa udaljeno od nas. Ova zabluda ne sastoji se u samoj ovoj predstavi, nego u tome što, dok ga tako predstavljamo, mi ne znamo njegovo pravo odstojanje, i uzrok ove predstave. Jer, iako docnije saznajemo da je sunce više od 600 zemljinih prečnika udaljeno od nas, mi ga ipak predstavljamo kao da je blizu nas.[123] Pored toga, u prirodi ljudske moći predstavljanja ili

---

[120] Baruh de Spinoza, *Rasprava o poboljšanju razuma,* Beograd 1956, Kultura, str. 24—25.

[121] *Benedict von Spinoza's Theologisch-politische Abhandlung, uebersetzt und ertäutert von J. H. v. Kirchmann,* Berlin, Philosoph-histor. Verlag, Vorrede, str. 1, Spinoza, *Säm. Werke,* B. I, 1893.

[122] *Etika* I, postavka XXXVI, dodatak.

[123] *Etika* II, postavka XXXV, primedba.

imaginacije treba, po Spinozinom uverenju, tražiti takođe i poreklo svih predrasuda i praznoverja. Veoma ubedljivo i na mnoštvu konkretnih primera, naročito iz istorije i religije starih Jevreja, filozof je ovo objasnio u svojoj *Teološko-političkoj raspravi,* gde je pokazao za kakve je sve tvorevine sposobna čovekova fantazija, koju pothranjuju njegove strasti a naročito njegovo neznanje.

Međutim, nasuprot čulnom iskustvu koje pruža samo neadekvatna saznanja nalazi se razum, koji je po Spinozi jedini sposoban za istinita, adekvatna i savršena saznanja. Jer, pre svega, celokupno saznanje koje se stiče putem razuma sastoji se od jasnih i razgovetnih ideja. A sve ono što je jasno i razgovetno nikada ne može biti lažno, već je uvek i nužno istinito. Istinitost je znači duboko svojstvena ljudskom razumu, pošto „u prirodi razuma leži da stvari opaža istinito"[124] Iz ovoga je očigledno da se kod Spinoze s pravom može govoriti o „identičnosti istine i razuma"[125].

Sem toga, istinite ideje koje sačinjavaju razumsko saznanje jesu potpune i dovršene, jer one na adekvatan način izražavaju svoj predmet. A. Tumarkin tačno zapaža da ideja, koja je istinita i u ovom smislu adekvatna, nije za Spinozu „individualna predstava", već „apsolutna, racionalna suština jedne stvari"[126]. Jer ne treba gubiti iz vida da je jevrejski filozof smatrao da svakoj stvari u prirodi odgovara jedna određena ideja u ljudskom mišljenju i da, prema tome, postoji potpuno slaganje između stvarnosti i razuma. Tačnije rečeno, on je proklamovao najstroži paralelizam između mišljenja i bića, paralelizam koji je u *Etici* formulisan onim čuvenim stavom: „Red i veza ideja jesu isti, kao i red i veza stvari" (Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum)[127].

Samim tim, najzad, što stvara istinite i adekvatne ideje, koje se slažu sa svojim predmetom izražavajući jasno i razgovetno njegovu suštinu, razum dostiže takva saznanja koja se mogu nazivati savršenim. Jer dok imaginacija opaža stvari kao

---

[124] *Etika* II, postavka XLIX, dokaz.

[125] L. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains,* str. 23.

[126] Anna Tumarkin, *Zu Spinozas Attributenlehre,* Sonderabdruck aus dem Archiv für Geschichte der Philosophie, B. XX, Heft 3, 1907, Druck von Georg Reimer in Berlin, str. 328.

[127] *Etika* II, postavka VII.

slučajne, razum ih vidi onakve kakve su one same po sebi, odnosno u njihovoj nužnosti. A to znači da je jedino razum u mogućnosti da stvari posmatra ne u odnosu na vreme, već „pod nekim vidom večnosti“ (sub quadam aeternitatis specie).[128]

Pošto se na planu gnoseologije opredelio za isključivi racionalizam, definišući razumsko saznanje kao apsolutno istinito, adekvatno i savršeno, Spinoza je u mnogim prilikama ispoljio ogromno poverenje koje je kao čovek i mislilac gajio prema ljudskom razumu. Objašnjavajući izvesne stavove svoje filozofije, on se često poziva na zdrav razum, i ujedno izričito naglašava da je „jasan razum nepogrešiv“[129]. U pismu Johanu Baumesteru (John Bauwmecster) filozof nedvosmisleno ističe da se prava metoda sastoji „jedino u saznanju čistoga razuma, njegove prirode i njegove zakonitosti“,[130] dok u pismu upućenom Vilemu fan Blajenberhu on iskreno priznaje: „Razum mi pruža uživanje.“[131] Spreman da se uime istog tog razuma uhvati ukoštac sa mnogim zabludama, predrasudama i praznoverjem, Spinoza je u svojoj *Teološko-političkoj raspravi* postavio i ovakav zahtev: „Jer sve što je protiv prirode, to je i protiv razuma, a ono što je protiv razuma, budući da je besmisleno, mora se odmah odbaciti.“[132]

Dosledan, strogi i isključivi racionalizam Spinozin, koji je proizišao iz njegove teorijsko-saznajne koncepcije kao i njegove lične orijentacije, ostavio je vidne tragove u celokupnoj doktrini ovoga filozofa. Ti tragovi mogu se pre svega zapaziti u samom stilu kojim je pisana *Etika*. P. Sivek opravdano primećuje da ovo delo „i suviše zanemaruje čoveka“, da se „i suviše preterano obraća intelektu“, tako da u njemu nema „ničeg privlačnog, ničeg što šarmira s literarne tačke gledišta“[133]. I pored sve svoje jasnosti, logičke nepobitnosti i savršene spoljašnje arhitekture, *Etika* je dakle, zahvaljujući Spinozinom racionalizmu, ostala lišena izvesnih čisto estetskih vrednosti.

---

[128] *Etika* II, postavka XLIV, izvedeni stav II.
[129] *Etika* I, postavka XV, primedba.
[130] Pismo 37.
[131] Pismo 21.
[132] Spinoza, *Teološko-politički traktat*, gl. VI, str. 82.
[133] Paul Siwek, *Spinoza et le panthéisme religieux*, str. 174.

Ili što je još daleko važnije od ovoga: zahvaljujući isključivosti svoga racionalizma, Spinozin filozofski sistem ostao je bez estetike. Nedostatak ove discipline može se sasvim jednostavno objasniti negativnim stavom koji je jevrejski filozof zauzimao prema čulnom iskustvu, to jest prema imaginaciji. „U stvari obraćao se on H. Bonselu, lepota nije ništa drugo nego fikcija imaginacije. Da biste se u to uverili, pogledajte „najlepšu ruku" pod mikroskopom. Ona će vam izgledati „strašna"[134] Ova refleksija jasno pokazuje da u Spinozinom pogledu na svet nije bilo mesta za estetiku, jer su njegova shvatanja o ulozi i neograničenoj moći razuma, kojem je pripadala celokupna stvarnost, bila zaista nespojiva sa postojanjem ma kakve nauke o lepom.

Međutim, dok je racionalizam onemogućio Spinozi da stvara estetiku, on mu je poslužio kao glavni temelj da zasnuje svoju etičku teoriju. To je utoliko značajnije što je ovaj filozof, uprkos svih uspeha na području metafizike i teorije saznanja, bio pre i iznad svega etičar. Ontološka i gnoseološka istraživanja preduzeo je on samo zbog toga, da bi, oslanjajući se na njih, čvršće postavio svoje etičke principe. Jer osnovni cilj Spinozin bio je pokazati ljudima u čemu se sastoji istinsko dobro, tako da nimalo nije slučajno što najglavnije njegovo delo nosi naslov *Etika.*

Bez obzira na izvesne čiste utilitarističke i voluntarističke elemente Spinozini etički pogledi su izrazito racionalistički. Ovo se jasno može videti još iz njegovog učenja o afektima, koje predstavlja jednu od najglavnijih tema *Etike,* a iz kojega proizlazi celokupna etička teorija jevrejskog filozofa. Svakako pod uticajem obnove stoicizma, mnogi mislioci XVII veka pokušali su da objasne i rasvetle prirodu ljudskih strasti. Neki od njih posvetili su ovom pitanju i posebne rasprave od kojih su najznačajnije: Sefeto (Coëfete), *Tableau des Passions humanes;* La Šambre (La Chambre), *Caractères des Passions,* Senol (Senault), *L' Usage des Passions,* i Dekart, *Les Passions de l'Ame.* Izučavajući ljudske strasti, Spinoza je u *Kratkoj raspravi* bio potpuno pod uticajem pomenutog Dekartovog dela, jer je na istovetan način nastojao da za svaku od njih pronađe odgovarajuću intelektualnu pozadinu. Duboko impresio-

[134] Pismo 54.

niran kartezijanskim racionalizmom i na području afektivnog života, on sa ovih pozicija nije odstupio ni u *Etici*, gde je čak francuskom filozofu priznao veliki duh i istinsku oštroumnost.[135]

Spinoza je smatrao da ljudski duh podleže istim zakonima kao i ljudsko telo, jer je u pitanju jedna jedinstvena priroda koja svuda deluje sa istovetnom nužnošću. Prema tome, onaj ko hoće da izučava afekte, mora i ovom problemu prići kao svim ostalim prirodnim stvarima. Drugim rečima, ljudske afekte ili radnje ne treba, po Spinozinom mišljenju, ismejavati, proklinjati ili oplakivati, već ih objasniti iz njihovih prvih uzroka, a to znači shvatiti i razumeti.

Afekti su takva stanja ljudskoga tela, kao i njima odgovarajuće ideje, u kojima se moć delanja samog tela ili povećava ili smanjuje. Kada je čovek adekvatan uzrok nekog od tih stanja, to jest kada ga jasno i razgovetno shvata, onda on dela; naprotiv, kada je neadekvatan ili delimičan uzrok nekog od tih stanja, odnosno kada ga ne shvata jasno i razgovetno, onda on nužno trpi. „Naš duh, piše Spinoza, nešto radi, a nešto trpi. Naime, ukoliko ima adekvatne ideje, utoliko nužnim načinom nešto radi, a ukoliko ima neadekvatne ideje, utoliko nužnim načinom nešto trpi."[136] To znači, ukoliko čovek poseduje adekvatne ideje, njemu su svojstveni aktivni afekti, a ukoliko poseduje neadekvatne ideje, on je aficiran pasivnim afektima ili strastima. Iz ovoga je jasno da ljudske strasti nisu drugo nego stanja trpljenja koja nastaju kao rezultat neadekvatnih i nejasnih ideja.

Tako je Spinoza sve afekte sveo na ideje, koje doduše mogu biti adekvatne ili neadekvatne, i na taj način intelektualizovao psihički život čovekov. Pored toga, on je pronašao osnovne elemente pomoću kojih je objašnjavao svekolike afektivne pojave, smatrajući da su žudnja, radost i žalost primarni afekti koji proizlaze iz same ljudske prirode, dok su svi ostali, kojih je beskrajno mnogo, samo njihove kombinacije ili pak nužne posledice. I uzgred rečeno, Spinozine definicije afekata, koje su zaista majstorske jer svedoče o izvanrednom poznavanju čovečije psihe, uneo je gotovo neizmenjene u svoje delo

---

135 *Etika* III, predgovor.
136 *Etika* III, postavka I.

Handbuch der Physiologie des Menschen Johanes Miler (Jochaness Müller), i to u ono vreme kada su polagani temelji naučnoj psihologiji.[137]

Međutim, racionalistička orijentacija Spinozine psihologije dobila je svoj puni smisao tek u njegovoj etici. Pošto je nabrojao mnoštvo afekata i strasti, koje je detaljno analizirao i proučio, filozof ističe da živeti pod njihovom vlašću znači za čoveka najteže robovanje i apsolutno pokoravanje sudbini. Istina, ljudska nemoć u odnosu na afekte postaje donekle razumljiva kada se uzme u obzir da je čovek deo prirode, i da kao takav podleže dejstvu i uticaju spoljašnjih uzroka koji ga ograničavaju i često nadmašuju. Kao deo prirode, on je podložan „stanjima trpljenja" i ujedno primoran da „ide za opštim redom prirode, i pokorava mu se, i prilagođava mu se, koliko to zahteva priroda stvari"[138].

Ali pravi razlog ljudske nemoći u odnosu na afekte leži, po Spinozi, u tome što se ljudi „više pokreću imenom nego istinskim razumom", i što se „ne upravljaju prema propisima razuma"[139]. Izlaz iz najtežeg robovanja i apsolutne potčinjenosti sudbini treba dakle tražiti u razumu, jer razumsko saznanje je jedino u stanju da čoveka oslobodi kako dejstva spoljašnjih uzroka, koje sputava njegovo biće, tako u vezi sa njima i njegovih vlastitih strasti. Prema tome, kao osnovni moralni zadatak postavlja se pred čoveka da pomoću istinskog saznanja savlada i pobedi svoje afekte, odnosno da nejasne i neadekvatne ideje imaginacije zameni jasnim, razgovetnim i adekvatnim idejama razuma.

Ako je suština ljudskoga bića, kao i svake druge stvari, težnja za samoodržanjem[140], onda će za tu težnju najkorisnije biti samo saznanje. Jer živeti i održavati svoje biće nije ništa drugo nego postupati po zakonima svoje vlastite prirode, a pridržavati se zakona vlastite prirode znači, u stvari, slušati zapovesti razuma, koji se nikada ne suprotstavlja prirodi i koji

---

[137] V. Vasile Gherasim, *Die Bedeutung der Affektenlehre Spinozas, Spinoza-Festschrift*, str. 75.

[138] *Etika* IV, postavka IV, izvedeni stav.

[139] *Etika* IV, postavka XVII, primedba; postavka XVIII, primedba.

[140] V. *Etika*, III, postavka VII.

čoveku izričito nalaže da „voli samog sebe", da se „trudi da sačuva svoje biće"[141]. Štaviše, jedino pokoravajući se propisima i zapovestima razuma, čovek će u potpunosti moći da sledi vlastitu prirodu i da na taj način očuva i održi svoje biće. Naime, samo ukoliko misli, rasuđuje i zaključuje, to jest ukoliko sazna pomoću razuma, on će uspešno ostvariti svoj suštinski napor za samoodržanjem. Prema tome, istinsko dobro za čoveka sastoji se u onome što vodi ka saznanju, kao što se istinska vrlina sastoji u delanju pod rukovodstvom razuma.

Međutim, pored istinskog dobra i istinske vrline, Spinoza u *Etici* isto tako definiše i najviše dobro i najvišu vrlinu koji se dostižu tek saznanjem bez boga. Jer treba uzeti u obzir da, po njemu bez boga ili apsolutno beskrajnog bića, ništa ne može postojati, niti se šta može shvatiti i razumeti. A to znači da je za čoveka zaista najvažnije da sazna boga, to jest prirodu uzetu u celini pošto će jedino putem ovakvog saznanja uspeti da u potpunosti shvati sebe i svoje pravo mesto u svetu i da na taj način ostvari najviše dobro i najvišu vrlinu. Na osnovu svega ovoga Spinoza zaključuje da se najviša sreća čovekova sastoji pre svega u usavršavanju razuma, koje zapravo nije ništa drugo „nego razumeti boga i božije atribute i radnje koje sleduju iz nužnosti njegove prirode"[142]

Pošto je u razumu i razumskom saznanju otkrio najviše dobro, vrlinu i sreću, Spinoza je na putu apsolutnog etičkog racionalizma pronašao i ljudsku slobodu. Jer usavršavajući svoj razum kroz saznanje beskrajnoga bića ili prirode, čovek ujedno stiče snagu da se suprotstavi vlastitim afektima, da ih savlada i pobedi, i da na taj način postane slobodan. Naime, nema nijednog afekta o kojem se ne bi mogla obrazovati jasna i razgovetna ideja, a kada se to učini svaki od njih prestaje da bude stanje trpljenja. Iz ovoga je očigledno da se ljudska moć u obuzdavanju afekata i oslobađanju od njihove vlasti sastoji jedino u istinskom saznanju odnosno u samom razumu. Zbog toga Spinoza ističe da „treba osobito da radimo na tome da svaki afekat, koliko je moguće upoznamo jasno i razgovetno", pošto „od ovoga leka", po njegovom mišljenju, „ne može

---

141 *Etika* IV, postavka XVIII, primedba.
142 *Etika* IV, glava IV.

se izmisliti nijedan drugi izvrsniji lek, koji bi zavisio od naše moći, jer ne postoji nijedna druga moć duha nego moć mišljenja i obrazovanja adekvatnih ideja"[143]. Zanimljivo je pomenuti da u ovom stavu *Etike* B. Aleksander (B. Alexander) pronalazi dalekovidi nagoveštaj Frojdove psihoanalize[144].

Međutim, Spinoza se ne slaže sa filozofima koji smatraju da je ljudski duh apsolutni gospodar afekata za koje se mora imati u vidu da su uvek izazvani spoljašnjim uzrocima. Jer savlađivanje afekata i oslobađanje od njihove vlasti moguće je samo zbog toga što je razum sposoban da shvati da su „sve stvari nužne, i da su opredeljene beskrajnom vezom uzroka za postojanje i delanje"[145]. Dakle, tek shvatajući stvari kao nužne, čovek stiče moć nad svojim afektima, i na taj način manje podnosi i trpi. „Ali ljudska moć, piše Spinoza, potpuno je ograničena, i beskrajno nadmašena od moći spoljašnjih uzroka. I otuda mi nemamo apsolutnu moć da stvari koje su izvan nas podesimo za našu upotrebu. A ipak mi ćemo mirnoga duha podneti ono što nam se dogodi, suprotno onome što zahteva obzir za našu korist, ako smo svesni toga da smo izvršili svoju dužnost, a da se moć koju imamo nije mogla dotle pružiti da to izbegnemo, i da smo deo cele prirode čijem redu sledujemo. Jer ukoliko saznajemo, možemo žudeti samo za onim što je nužno, i potpuno se umiriti samo u istinitom."[146]

Tako se u Spinozinoj *Etici* sloboda definiše u najtešnjoj vezi sa nužnošću. „U mojim očima, podvlači filozof, sloboda se ne sastoji u slobodnom dekretu već u slobodnoj nužnosti."[147] Sloboda i nužnost se dakle međusobno prožimaju. A prožimanje i usklađivanje ovih dveju suprotnosti ostvaruje se posredstvom razuma i zahvaljujući razumu. Tačnije rečeno, između ljudske slobode, kao najvišeg etičkog ideala i univerzalne nužnosti, koja postoji svuda u prirodi, nalazi se razum, kojem je Spinoza i ovom prilikom poverio ulogu nepogrešivog arbitra.

---

143 *Etika* V, postavka IV, primedba.

144 V. Bernhard Alexandre, *Spinoza und die Psychoanalyse,* Chronicon Spinozanum, MCMXXVII, t. V, str. 96.

145 *Etika* V. postavka VI, dokaz.

146 *Etika* IV, glava XXXII.

147 Pismo 58.

XI

Kao što se za stoički panteizam može reći da je materijalistički, za Plotinov da je mistički, ili za Đordana Bruna da je naturalistički, tako se dakle i Spinozin panteizam može okarakterisati kao matematički i izrazito racionalistički. Ali pored ova dva obeležja, po kojima se panteistička misao jevrejskog filozofa bitno razlikuje od svih prethodnih, neophodno je osvrnuti se na još jednu njenu karakteristiku koja je, posmatrana istorijski, ne samo od isto tolike važnosti nego čak i daleko važnija. Možda to na prvi pogled izgleda neshvatljivo, jer se ovi pojmovi sadržinski međusobno isključuju, ali Spinozin panteizam upadljivo je i naginjao ateizmu.

Spinoza je još za života, kao što je već poznato, stekao reputaciju ubeđenog, nepopravimog i opasnog ateiste. I to ne samo zbog kritike Biblije i biblijskih tekstova, koja je zaista bila porazna za postojeću religiju, nego i zbog svojih filozofskih ideja, koje su se u *Teološko-političkoj raspravi* jasno nazirale. Sasvim prirodno, filozof se branio i uporno odbijao ovakve optužbe, uveravajući svoje savremenike: „Kada bi se bolje poznavao način moga života, svakako da se ne bi tako olako tvrdilo da propovedam ateizam. Obično ateiste neumereno teže za počastima i bogatstvom koje sam ja uvek prezirao, i to znaju svi oni koji su me upoznali."[148]

Opšte uverenje o ateizmu Spinozinom, kao što je to još ranije istaknuto, zadržalo se i posle njegove smrti. Tokom mnogih decenija, kada je već izbledela uspomena na *Teološko-političku raspravu* i kada se konačno uvidelo da je *Etika* glavno Spinozino delo, o ovom filozofu niko drukčije nije govorio nego kao o ateisti. Za najveće mislioce XVII i XVIII veka spinozizam je nedvosmisleno značio čist ateizam.

Moglo bi se bez ikakvog preterivanja reći da su ideje izložene u *Etici* još više raspirile skandal koji je svojevremeno izazvala *Teološko-politička rasprava.* Svi oni kojima je u Holandiji, Nemačkoj i naročito Francuskoj stalo do ugleda i budućnosti religije uhvatili su se ukoštac sa Spinozinom filozofskom doktrinom. Pobijati spinozistički ateizam – contra atheismum spinozanum, postalo je krajem XVII i početkom XVIII

---

[148] Pismo 43.

veka jedna od najaktuelnijih tema oko koje su se okupili i katolici i protestanti, i jezuiti i jansenisti, i dogmatičari i skeptici. Pored Lajbnica, Moshajma (Mosheim), Rajmana (J. Fr. Reimann), Šita (Schudt) i Kolerusa, u borbi protiv Spinozinih filozofskih ideja svestrano su se angažovali i poznati katolički mislioci Bosije (Bossuet), Fenelon (Fénelon), Malbranš (Malebranche). Oštro negodujući protiv spinozizma, Malbranš ga je, na primer, čak i anatemisao: „Iz dubine svoga srca izričem anatemu protiv svakoga ko u Boga stavlja formalnu protegnutost."[149] A o Spinozinoj *Etici* on se ovako izražavao: „Nemam dovoljno slobodnog vremena da bih ponovo čitao knjigu tog bednog filozofa, koja je veoma odvratna..."[150]; i to „ne samo zbog njenih posledica koje su užasne, nego i zbog tobožnjih piščevih dokaza koji su lažni"[151]. Fenelon je isto tako došao do ubeđenja da je sekta spinozista „sekta varalica a ne filozofa"[152]; i u svom glavnom delu *Traité de l'existence de Dieu* poseban odeljak posvetio pobijanju Spinozinih shvatanja.

Za razliku od pomenutih katoličkih pisaca Pjer Bejl je sasvim drukčije pristupio Spinozi. On je prema jevrejskom misliocu gajio istinske simpatije, i zato ga je pored Vaninija (Vanini) uvrstio u red onih ateista koji su dostojni poštovanja. Ali i Bejl je veoma odlučno tvrdio da je Spinozina ideja o bogu „strašna", a da je njegov pogled na svet „najmonstruoznija hipoteza koja se zamisliti može, apsurdna i dijametralno suprotna pojmovima koji su očigledni našem duhu"[153].

I za sve ostale francuske slobodne mislioce, prosvetitelje ili materijaliste, deiste ili ateiste, spinozizam je bio najdosledniji ateizam. Napadnut zbog dela *L'Esprit des lois* i osumnjičen za ateizam, Monteskje je sebe kao pisca branio sledećim rečima: „On je dakle spinozista, on koji je počev od prvog odeljka svoje knjige razlikovao materijalan svet od spiritualnih suština? On je dakle spinozista, on koji je u drugom odeljku

[149] Prema: Paul Vernière, cit. delo, t. I, str. 267.

[150] Prema: Paul Vernière, cit. delo, t. I, str. 262.

[151] Prema: Paul Vernière, cit. delo, t. I, str. 281.

[152] Fénelon, *Lettre sur la Réligion,* 1, v. *Oeuvres,* Paris 1851, t. I, str. 129.

[153] Prema: Paul Vernière, cit. delo, t. I, str. 300.

napao ateizam: ‚Oni koji kažu da slepa fatalnost proizvodi sve efekte koje zapažamo u svetu, tvrde veliku apsurdnost'?..."[154] Jer Monteskjeov kritičar Fonten de la Roš (Fontaine de la Roche) otvoreno mu je rekao da je ne samo spinozista već, tako reći, sam Spinoza čijeg se sramnog i podmuklog ateizma treba daleko više plašiti nego brutalnog ateizma Lukrecija ili Vaninija.

Posle velikih neprijatnosti koje je doživeo zbog svoga *Emila,* Žan Žak Ruso (Jean Jacques Rousseau) je prebacivao pariskom episkopu: „Ateista Spinoza mirno je propovedao svoje učenje; on je bez prepreka štampao svoje knjige... Sve države bile su mu otvorene; on je svuda nalazio pokroviteljstvo ili bar sigurnost. Vladari su mu činili počasti, nudili katedre; on je živeo i umro mirno i bio je čak cenjen."[155] Slično mišljenje delio je i Volter, koji, upoređujući Spinozinu sudbinu sa Vaninijevom, kaže: „Famozni ateista Spinoza živeo je i umro mirno; Vanini, koji je samo pisao protiv Aristotela, bio je spaljen kao ateista."[156] On je takođe smatrao da jevrejski filozof „uopšte nije priznavao Boga" i da je bio „ateista u punom smislu te reči"[157]. Ali po Volterovom uverenju: „Spinoza je bio sasvim drukčiji od onog lika koji je o njemu dat; treba se gnušati njegovog ateizma, ali ne treba lagati o njegovoj ličnosti."[158] La Metri (La Mettrie), Helvecijus (Helvitius), Didro i Holbah bili su isto tako čvrsto ubeđeni u Spinozin ateizam, a u poznatom *Dictionnaire des athénes anciens et modernes,* izdatom za vreme velike francuske revolucije stajalo je: „Spinoza je bio dobar i iskren ateista, jedan od onih mirnih ljudi kojima je studija svakodnevno zanimanje a želja da se obrazuju glavna strast."[159] Zanimljivo je najzad podsetiti se da je teza o spinozističkom ateizmu naišla na podršku u ono vreme i u Engleskoj; za Berklija (Berkeley) je Spinoza bio „deklarisani neprijatelj religije", dok ga je Hjum (Hume) nazvao „slavnim ateistom"[160].

---

[154] Prema Paul Vernière, cit. delo, t. II, str. 460.
[155] Prema Paul Vernière, cit. delo, t. II, str. 479.
[156] Prema Paul Vernière, cit. delo, t. II, str. 500.
[157] Prema Paul Vernière, cit. delo, t. II, str. 522.
[158] Prema Paul Vernière, cit. delo, t. II, str. 516.
[159] Prema Paul Vernière, cit. delo, t. II, str. 677.
[160] Prema: P. Siwek, cit. delo, str. 104.

Postavlja se pitanje: da li su toliki filozofi, mislioci i teolozi bili u pravu kada su ovako odlučno Spinozin pogled na svet shvatili i ocenili kao ateizam? Zaista je teško pretpostaviti da su svi oni mogli biti samo žrtve jedne kolektivne zablude i da su se iz osnova prevarili u pogledu *Etike* i njenoga pisca. Tim pre, što su to bili najeminentniji predstavnici evropske misli u toku celog jednog razdoblja, izvrsni poznavaoci filozofije ili teologije, za koje se ni u kom slučaju ne bi moglo reći da su se slabo razumevali u religiju, slobodno mislilaštvo i ateizam. Sem toga, oni su bili potpuno jednodušni u odnosu na spinozizam posmatran iz ovog aspekta, mada su se idejno i ideološki često dijametralno razilazili i međusobno razlikovali. Možda se svi ti filozofi, mislioci i teolozi i nisu baš dovoljno udubili u filozofski sistem Spinozin koji su, kao savremenici i neposredni sledbenici, sasvim izbliza posmatrali ne uzimajući u obzir njegove izvore, mnogobrojne njegove finese i niz drugih elemenata na koje će ukazati tek znatno detaljnija istraživanja? Oni sigurno nisu imali pravo kada su spinozizam onako jednostavno izjednačavali sa ateizmom u apsolutnom smislu te reči i kada ni najmanje nisu vodili računa o njegovoj izrazito panteističkoj inspiraciji. Ali su zato, bez ikakve sumnje, sasvim tačno uočili jednu od bitnih karakteristika Spinozine filozofske misli koja je u okvirima svoga panteizma nosila neospornu i očiglednu ateističku pozadinu.

U svojoj knjizi *Geschichte des Atheismus* Mautner (F. Mauthner), za koga je Spinoza još uvek „princ ateista", pominje jedan veoma interesantan podatak. Naime, u prvoj redakciji *Etike,* koja je navodno bila napisana na holandskom jeziku, svuda je umesto reči bog stajala reč priroda. Ali svestan opasnosti koja bi očekivala pisca, lekar Lodvejk Mejer (Lodewijk Meyer), prevodeći ovo delo na latinski, uveo je uz Spinozinu saglasnost „falsifikovanu" reč bog.[161] Možda je ovaj podatak koji navodi Mautner sasvim proizvoljan i netačan, i možda je reč bog u tekstovima *Etike* upotrebljena sa krajnjom iskrenošću i bez ikakvih namera da se njome prikrivaju istinska ubeđenja koja nisu bila u skladu sa vremenom i običajima. Pa ipak, i u tom slučaju ne bi se mogla poreći činjenica da se Spinozin pojam boga bitno razlikuje od pojma boga

[161] Fritz Mauthner, *Geschichte des Atheismus,* t. II, str. 349.

koji se sreće u svim religijama i da mu je čak direktno suprotan.

Tipično panteistički Spinoza je, kao što je već rečeno, identifikovao boga s prirodom. U predgovoru četvrtoj knjizi *Etike* on piše: „Aeternum illud et infinitum ens quod Deum seu Naturam appellamus"..., a u jednom svom pismu izričito podvlači: „Ja Boga ne odvajam onako od prirode kao što to čine svi oni za koje znam."[162] Međutim, identifikujući boga sa prirodom, jevrejski filozof nije u stilu panteističkog naturalizma obogotvorio materiju i zajedno sa njom sve pojedinačne stvari. Obraćajući se Oldenburgu, on čak kaže: „Ako ima ljudi koji na osnovu *Teološko-političke rasprave* smatraju da su Bog i priroda (ukoliko se pod ovom podrazumeva masa ili telesna materija) jedno te isto, onda su oni potpuno u zabludi."[163] Ali neophodno je isto tako shvatiti da pod prirodom Spinoza nije podrazumevao „samo materiju i njena stanja, već sem materije i beskrajno mnogo drugog".[164] A u to „beskrajno mnogo drugog" spadali su bez sumnje onaj stalan i nepromenljivi poredak koji vlada u prirodi, njeni univerzalni zakoni i uzročna povezanost njenih zbivanja. Prema tome, priroda je za Spinozu, s jedne strane telesna materija, a s druge, skup svih njenih racionalnosti i inteligibilnosti, i tek kao takvo jedinstvo ona je isto što i bog, odnosno bog je isto što i priroda. Iz ovoga je sasvim jasno da sem prirode, univerzuma ili sveta, uzetog u svoj svojoj konkretnosti i apstraktnosti, za pisca *Etike* nije postojala više nijedna druga realnost, a najmanje takva koja bi bila čisto spirituelna i koja bi kao kod svih religija stajala visoko iznad sveta, gospodarila, vladala i upravljala njime.

Međutim, iako je bio daleko od toga da boga u bukvalnom smislu izjednači s pojedinačnim stvarima koje se čulno opažaju, Spinoza je ipak među beskrajno mnogo božijih atributa uveo i atribut protegnutosti, shvatajući ga kao suštinu koja je potpuno ravnopravna sa atributom mišljenja. On se nikako nije slagao sa filozofima koji „potpuno udaljuju telesnu ili rasprostrtu supstanciju od božije prirode", koji odriču da

---

[162] Pismo 6.

[163] Pismo 73.

[164] *Teološko-politički traktat,* gl. VI, str. 73.

ona može biti beskrajna i, prema tome, da može pripadati bogu, i koji smatraju da je tu supstanciju stvorilo božansko biće.[165] Naprotiv, Spinoza kategorički tvrdi da se ni u kom slučaju ne može reći „da je rasprostrta supstancija nedostojna božije prirode"[166]. Iz ovoga je očigledno dakle da je njegov bog bio istovremeno i misao i protegnutost, i duh i materija; a takvoga boga ne obožava svakako nijedna od postojećih religija.

Gotovo u svim religijama bog vremenski prethodi svetu a prostorno se nalazi izvan njega; drugim rečima, on je nužno transcendentan. Naprotiv, Spinozin bog je i vremenski i prostorno neodvojiv od sveta i kao takav izrazito imanentan. „Što se tiče prvoga, piše filozof, ja o Bogu i prirodi imam sasvim drukčije mišljenje od onog koje obično zastupaju moderni hrišćani. Ja naime smatram da je Bog imanentan a ne spoljašnji uzrok svih stvari."[167] Ali, ako je bog ovako istovetan sa svetom i neodvojiv od njega, kao što smatra Spinoza, onda je i sve što postoji, što se događa ili što se pojavljuje u svetu istovetno i neodvojivo od samoga boga, ma koliko to bilo u suprotnosti s njegovom božanskom prirodom i u krajnjoj liniji nedostojno nje. Pjer Bejl je znači sasvim u pravu kada duhovito primećuje: „Tako po Spinozinom sistemu, svi oni koji kažu: Nemci su ubili deset hiljada Turaka, govore rđavo i lažno, jer ne shvataju: Bog pretvoren u Nemce ubio je Boga pretvorenog u deset hiljada Turaka; i tako svi iskazi kojima se izražava ono što ljudi čine jedni protiv drugih nemaju drugog pravog smisla do ovog: Bog sam sebe mrzi; on od samog sebe traži milost i samom sebi je odbija; on samog sebe proganja, samog sebe ubija, samog sebe jede, samog sebe šalje na gubilište itd."[168] Tako je Spinoza degradirao i unizio boga; on je osporio njegovo apsolutno savršenstvo koje je uslovljeno baš njegovom transcendentnošću. I upravo zbog toga Ludvig Fojerbah tvrdi da su teolozi opravdano optuživali ovoga filozofa za ateizam, jer bog „čije se delovanje ne razlikuje od

[165] *Etika* I, postavka XV, primedba.

[166] Isto.

[167] Pismo 73.

[168] Prema: Georges Friedmann, cit. delo, str. 123.

delovanja prirode, koji se ne pokazuje kao biće različito od prirode, i nije u stvari Bog“[169].

Spinoza je ustao protiv svih ljudskih predstava o bogu za koje je smelo tvrdio da su protivrečne, smešne i besmislene. On je smatrao da se o bogu može imati samo izvesna ideja, a ne neka određena predstava, i u tom smislu pisao Bokselu: „Na vaše pitanje da li o Bogu imam tako jasnu ideju kao o trouglu, ja odgovaram: da. Ali ako me pitate, da li o Bogu imam tako jasnu predstavu kao o trouglu, onda ja odgovaram: ne.“[170] Po mišljenju jevrejskog filozofa, ljudi lako pripisuju bogu svoju prirodu, svoje osobine, pa čak i svoje vlastite afekte, i na taj način oni postaju žrtve jedne teške i opasne zablude. Pobijajući ovu ukorenjenu zabludu, koja se naziva antropomorfizam, Spinoza je upozoravao Vilema fon Blajenberga da u filozofskim diskusijama ne upotrebljava „teološke izraze“, jer je na planu filozofije potpuno jasno da se „oni atributi koji čoveka čine savršenim mogu manje pripisivati i pridavati Bogu nego što bi se ono što slona ili magarca čini savršenim moglo pripisivati čoveku“; naime, „filozofski govoreći, ne sme se reći da Bog od nekoga nešto zahteva, a još manje da mu je nešto neprijatno ili prijatno“, pošto su „sve to ljudski atributi koji su neumesni kada je u pitanju Bog“[171]. Spinozina kritika antropomorfizma vrlo mnogo podseća na Ksenofanovu, samo sa tom razlikom što nije toliko duhovita koliko je sarkastična. Jer i pisac *Etike* je smatrao da „kada bi jedan trougao mogao govoriti, on bi rekao da je Bog eminentno trouglast, a jedan krug da je božanska priroda u eminentnom smislu okrugla“[172].

I tako, dok je bog gotovo svih religija ličnost, Spinoza je svoga boga u potpunosti depersonifikovao. On ga je lišio osećanja razuma, volje, pa čak i moralnih kvaliteta, stvarajući od njega jedno neosetljivo i nesvesno biće koje ne poseduje ni slobodu volje i koje nije u stanju da deluje na osnovu ciljeva. F. Mautner čak ide toliko daleko da smatra da je „ukidanje Boga kao ličnosti bolje izvedeno u Spinozinom Bogu

---

[169] Ludwig Feuerbach, *Geschichte der neuern Philosophie,* Leipzig 1847, Otto Wigand, str. 191.
[170] Pismo 56.
[171] Pismo 23.
[172] Pismo 56.

nego u materiji materijalista, koja se razvija naviše, dakle svrhovito".[173] Jevrejski filozof je u svakom slučaju uništio ličnost i karakter onoga boga kome se klanjaju sve religije, i time sasvim prirodno navukao na sebe sumnje i otvorene optužbe da propoveda ateizam.

Jer ako bog nije ličnost, onda je on i pored sve konkretnosti sveta sa kojim je istovetan najobičnija apstrakcija. Ako bogu ne pripadaju svi oni atributi koje mu je Spinoza tako kategorički osporio, onda je potpuno umesno sa Erhartom (F. Erhardt) postaviti pitanje: „da li ima ikakvog smisla i nazivati ga Bogom"[174]. Isto tako, ako bog ne deluje po slobodnoj volji već iz nužnosti vlastite prirode, onda je sasvim ispravna Lajbnicova primedba da takav bog ne može biti ništa drugo nego „slepa nužnost"[175]. Najzad, ako je bogu nemoguće da se u svojim odlukama rukovodi određenim ciljevima, onda je učenje o božanskom proviđenju najobičnija himera.

Pored već pomenutih atributa, Spinoza je oduzeo bogu i moć stvaranja. Zastupajući najstroži determinizam, on je smatrao da je svakoj stvari potreban jedan uzrok od kojega je ona opredeljena da postoji i da na izvestan način deluje. U svom filozofskom sistemu Spinoza je očigledno doveo do krajnjih konsekvenca onaj poznati princip po kojem iz ničega ne nastaje ništa. Samim tim, on je iz osnova negirao božansko stvaranje koje je na planu religije i teologije oduvek značilo stvaranje ex nihilo. Tačnije rečeno, jevrejski filozof je srušio predstavu o bogu kao svemoćnom tvorcu koji je stvorio svet iz ničega. I zbog toga je još u svoje vreme Malbranš oštro protestovao: „Bedni Spinoza je sudio da je stvaranje nemoguće i time potpuno zalutao."[176]

Spinozin bog, koji, po rečima E. Kasirera (E. Cassirer), „traje u gvozdenom miru jedne matematičke formule"[177] i koji je ravnodušan kako prema svetu tako i prema čoveku, postao

---

[173] Fritz Mauthner, *Spinoza, Eine Umriss seines Lebens und Wirkens,* Dresden 1921, Carl Reissner, str. 68—69.

[174] Franz Erhardt, *Die Weltanschauung Spinozas,* Stuttgart 1928, Strecker und Schröder, Verlag, str. 85.

[175] Prema: Georges Friedmann, cit. delo, str. 100.

[176] Prema: Georges Friedmann, cit. delo, str. 183.

[177] Ernst Cassierer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuern Zeit,* Berlin 1907, Verlag von Bruno Cassirer, str. 32.

je u oblasti morala potpuno izlišan. On ne prašta niti kažnjava čoveka za čije postupke i dela je isto toliko neosetljiv koliko ih je i nesvestan. Njegova reč ne znači neprikosnoveni postulat savršenstva, jer se osnova morala ne nalazi u otkrovenju nego u ljudskom razumu i u usavršavanju toga razuma. Spinozin bog nije oličenje ni dobra ni zla, pošto su i dobro i zlo čisto ljudske kategorije nastale iz one poznate predrasude po kojoj je božansko biće stvorilo sve radi čoveka, a samoga čoveka da njega obožava i slavi.

Eliminišući boga sa područja moralne svesti, Spinoza je takođe pokazao da su ne samo dobro i zlo nego u isto tolikoj meri „zasluga i greh", „hvala i kuđenje", kao uostalom „toplo i hladno", „lepota i ružnoća", ili „red i zabuna", vrlo netačni pojmovi koji uz to imaju relativan smisao. Ti pojmovi dakle, kojima se ljudi obično služe prilikom objašnjavanja prirode, nisu ništa drugo nego „načini predstavljanja", jer „ne pokazuju prirodu nijedne stvari, nego samo stanja moći predstavljanja". Usled takvog njihovog karaktera, filozof smatra da ih treba nazivati „bićima imaginacije" a ne „bićima razuma", i da im samim tim ne pripada mesto u nauci i filozofiji[178].

Religioznu osnovu morala Spinoza je isto tako negirao i svojim učenjem o čovekovoj slobodi. Jer ako sloboda ne može biti ništa drugo nego saznata nužnost, onda je ljudsko biće daleko od toga da u apsolutnom smislu bude slobodno. A ako ono zaista nije u mogućnosti da ostvari takvu slobodu, onda učenje o praroditeljskom grehu i iskupljenju od toga greha postaje potpuno besmisleno. Štaviše, odbacivanje prvobitnog greha povlači za sobom, po logici teologije, i ignorisanje svih ostalih grehova. Prema tome, put ka istinskoj vrlini ne sastoji se u pravednosti, kajanju i ispaštanju, kao što to smatra religija, već pre svega u saznanju i posedovanju istine. Posle ovoga nije nikakvo čudo što se Spinozi prebacivalo i da je „uništio svaki moral"[179].

Međutim, braneći Spinozu od optužbi da otvoreno ili prikriveno zastupa ateizam, pojedini pisci najradije su se pozivali na njegovo učenje o intelektualnoj ljubavi prema bogu –

---

[178] *Etika* I, postavka XXXVI, dodatak.
[179] Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, t. II, Säm. Werke, 1911, str. 675.

amor Dei intellectualis, za koje su tvrdili da predstavlja nepobitan dokaz o istinskoj i dubokoj religioznosti ovoga filozofa. Naime, u okviru svoje etičke teorije Spinoza je učio da se spasenje i najviše blaženstvo postiže tek kroz intelektualnu ljubav prema bogu. A intelektualna ljubav prema bogu u stvari je „sama božija ljubav, kojom Bog samoga sebe voli", odnosno „intelektualna ljubav prema Bogu jeste deo beskrajne ljubavi kojom Bog samoga sebe voli[180]. Još tačnije rečeno, ova ljubav znači izvesnu radnju duha, i to onu „kojom duh posmatra samoga sebe, u pratnji ideje Boga kao uzroka; to jest radnja kojom Bog, ukoliko može da se objasni ljudskim duhom, posmatra samoga sebe u pratnji ideje o sebi"[181].

Intelektualna ljubav prema bogu, po mišljenju Vindelbanda (W. Windelband), predstavlja glavnu temu *Etike* i istovremeno „najčistiji produkat" Spinozine filozofije, koja je uzeta u celini „uputstvo za sveti život".[182] Istovetna težnja ka bogu, podvlači ovaj istoričar filozofije, sreće se kako u jevrejskoj tako i u hrišćanskoj religiji, i u njoj je filozof pronašao „rešenje najvišeg moralno religioznog zadatka.[183] Štaviše, ta „kontemplativna ljubav prema Bogu, zaključuje Vindelband, postala je glavna crta Spinozinog karaktera; ona sačinjava mističnu pozadinu njegove filozofije"[184]. Polazeći od intelektualne ljubavi prema bogu, mnogi pisci novijeg vremena zastupaju sličnu tezu, smatrajući da je jevrejski filozof u dubini svoje duše bio potpuni mistik[185], ili bar da u njegovom pogledu na svet momentu mističkog pripada vrlo značajna uloga.

Međutim, ne treba gubiti iz vida da je učenjem o intelektualnoj ljubavi prema bogu Spinoza dovršio i zaokruglio svoj filozofski sistem, povezujući etiku s metafizikom i teorijom saznanja. S obzirom na takvu funkciju, ono zaista „ne proizlazi organski" iz spinozističkog shvatanja boga i „prilično mu

---

180 *Etika* V, postavka XXXVI.

181 *Etika* V, postavka XXXVI, dokaz.

182 Wilhelm Windelband, *Präludien, Aussätze und Reden zur Philosophie und Geschichte*, I B., Tübingen 1921, str. 95.

183 Isto, str. 109.

184 Isto, str. 91.

185 V. Bernhard Alexander, *Spinoza*, München 1923, Verlag E. Reinhardt, str. 141.

je veštački pridodato"[186]. Sem toga, Spinozina koncepcija etike ne bi bila baš mnogo okrnjena kada bi čak potpuno izostalo učenje o intelektualnoj ljubavi prema bogu; i u tom slučaju ona bi zadržala svoja osnovna obeležja. U vezi sa problemom religioznog i mističkog sadržaja Spinozine intelektualne ljubavi postoji još jedna stvar koja je daleko važnija. Možda Lajbnic nije imao pravo kada je u svoje vreme tvrdio da je intelektualna ljubav prema bogu najobičnija igračka koja je izmišljena da bi zavarala javnost. Možda ni Ferijer (E. Feriere), na primer, nije u pravu kada u intelektualnoj ljubavi vidi samo „misticizam jezika" koji uz to tumači kao „ustupak forme učinjen predrasudama i navikama javnosti"[187]. Ali, naročito je interesantno zapažanje baš ovoga pisca koji podvlači: „Kada Spinoza kaže da se blaženstvo sastoji u intelektualnoj ljubavi prema Bogu, to treba tumačiti da se sreća sastoji u razumu i nauci."[188] I zaista, u *Etici* doslovno stoji da intelektualna ljubav proizlazi nužnim načinom iz treće vrste saznanja. Spinoza, naime, naglašava da iz ovoga saznanja „proizlazi radost, praćena idejom Boga kao uzrokom",[189] to jest da „mi uživamo u svemu što saznajemo trećom vrstom saznanja, i to u pratnji ideje Boga kao uzroka".[190] Jer što čovek više saznaje ovim saznanjem, on je utoliko svesniji samoga sebe i boga, i utoliko je blaženiji.

Treću vrstu saznanja Spinoza, kao što je poznato, naziva intuicijom; a ovu shvata kao saznanje kod kojega se jedna stvar „poima samom njenom suštinom ili saznanjem najbližeg njenog uzroka"[191], odnosno kao saznanje koje „ide od adekvatne ideje formalne suštine nekih božijih atributa adekvatnome saznanju suštine stvari"[192]. Kao što je slučaj sa drugom vrstom saznanja koje se naziva razumskim, i intuicija pruža samo adekvatna saznanja, i to za razliku od prve vrste saznanja koje je neadekvatno i koje je izvor zabluda a koje filozof naziva mnenjem ili sposobnošću predstavljanja. Jer u

---

186 F. Erhardt, cit. delo, str. 156.
187 Emile Ferrière, *La Doctrine de Spinoza*, Paris, E. Alcan, str. 77.
188 Isto, str. 76.
189 *Etika* V, postavka XXXII, izvedeni stav.
190 *Etika*, V, postavka XXXII.
191 *Rasprava o poboljšanju razuma*, str. 26.
192 *Etika* II, postavka XI, primedba.

svojoj gnoseologiji i metodologiji Spinoza je, kao što je već rečeno, razlikovao tri vrste saznanja: čulno (imaginatio), razumsko (ratio) i najzad intuitivno saznanje (scientia intuitiva) koje je smatrao najvišim stupnjem. Naime, kod prve vrste saznanja isključivo se operiše podacima koje pružaju čula, kod druge vrste glavnu ulogu igraju opšti pojmovi (notiones communes), dok naprotiv treća vrsta saznanja ili intuicija znači neposredno shvatanje i sagledavanje suštine stvari. Čulnim saznanjem opaža se zapravo ono što je pojedinačno, to jest konačni i prolazni modusi supstancije; razumskim saznanjem poima se opšte ili univerzalno i to na apstraktan način, odnosno beskrajni i večiti atributi supstancije; i intuitivnim saznanjem postiže se pojedinačno u svojoj opštosti ili opšte u svojoj pojedinačnosti, a to znači sama beskrajna i večna supstancija shvaćena kao jedinstvo i totalitet.

O religioznom i duboko mističkom značenju Spinozine intelektualne ljubavi prema bogu moglo bi se govoriti samo u tom slučaju kada bi i njegova intuicija bila iste prirode, kada bi se iz osnova suprotstavljala razumu i bila nespojiva sa njim. Međutim, sasvim je neosporno da spinozistička intuicija nije nekakav mistički i iracionalan doživljaj već u pravom smislu intelektualno i racionalno sagledavanje i poimanje suština, koje se za razliku od razumskog saznavanja i shvatanja odigrava na neposredan način. Pisac *Etike* doduše neprestano ističe prednost intuitivnog saznanja nad čisto razumskim, ali on zato izričito podvlači da treća vrsta saznanja proizlazi iz druge vrste i da se intuitivno, upravo kao i razumsko saznanje, sastoji od jasnih i razgovetnih ideja.[193] Iz ovoga je očigledno da razlika između druge i treće vrste saznanja ne može biti „generalna" već samo „graduelna", kao što to s pravom naglašava Kelerman (B. Kellermann).[194] Pored toga, objašnjavajući suštinu intuicije, Spinoza se najradije služi primerima iz matematike. U *Raspravi o poboljšanju razuma* on navodi genetičku definiciju kruga, smatrajući da se iz nje najbolje vidi kako se jedna stvar intuitivno može saznati, i to saznanjem najbližeg njenog uzroka.[195] A mogućnost da se intuicija mate-

---

[193] V. *Etika* V, postavka XXVIII, dokaz.

[194] Benzion Kellermann, *Die Ethik Spinozas, Über Gott und Geist*, Berlin 1922, C. A. Schwetschike und Sohn, str. 388.

[195] V. *Rasprava o poboljšanju razuma*, str. 49.

matički ilustruje predstavlja gotovo nepobitan dokaz o njenom intelektualnom i racionalnom karakteru.

Iz svega ovoga jasno izlazi da teza o religioznom i duboko mističkom sadržaju Spinozine intelektualne ljubavi prema bogu ne počiva na najčvršćim temeljima. Ako se tu uopšte i može govoriti o nekoj religioznosti i nekoj mistici, onda je ta religioznost čisto racionalna a ta mistika krajnje intelektualna. Spinozistička mistika mogla bi biti samo plod ekstremnog spinozističkog racionalizma i intelektualizma. U stvari, intelektualna ljubav prema bogu, kao klasična panteistička tema sa bogatom istorijskom tradicijom, doživela je u Spinozinoj filozofiji koreniti preobražaj u kojem je izgubila sve svoje iracionalne i spirituelne elemente iz dalje ili bliže prošlosti. I zbog toga je sasvim razumljivo što ni učenje o intelektualnoj ljubavi, uzeto samo po sebi, nije moglo zaštititi i spasti jevrejskog filozofa od optužbi da stoji na pozicijama ateizma.

U prilog sumnjama i optužbama za ateizam išlo je najzad i Spinozino shvatanje odnosa koji postoji između ljudske duše i ljudskoga tela. Dosledan osnovnim principima svoje metafizike, ovaj filozof je učio da su duša i telo jedna te ista stvar, ali posmatrana iz dva različita aspekta. Tačnije, ljudska duša nije ništa drugo nego ideja ljudskoga tela, i njena aktivnost traje samo dok traje telo. To znači da se sa empirijske tačke gledišta sudbina duše nimalo ne razlikuje od sudbine tela. Zbog toga Spinoza ne samo što ne dokazuje nego uopšte ne govori niti pak pominje da je ljudska duša besmrtna. On jedino tvrdi da duh ne može biti apsolutno uništen zajedno sa telom i da „od njega ostaje nešto što je večno“[196], odnosno da mi „ipak osećamo da je naš duh večan“.[197] A poreklo tog večnog, koje postoji u ljudskoj duši, treba tražiti isključivo u onoj ideji koja „izražava suštinu tela pod vidom večnosti“, i koja je kao takva „izvestan modus mišljenja koji pripada suštini duha i koji je nužnim načinom večan“[198].

Lajbnic nije propustio ni ovu priliku da napadne Spinozu pišući: „Njegovo mišljenje o besmrtnosti duše bilo je smešno, jer je smatrao da ona platonska ideja našega bića, koja je bez

---

[196] *Etika* V. postavka XXIII.
[197] *Etika* V, postavka XXIII, primedba.
[198] Isto.

sumnje isto tako večna kao i ideja kruga ili trougla, sačinjava zapravo našu besmrtnost."[199] A mnogo kasnije, E. Saisset je došao do zaključka da je ovaj filozof, obećavajući u večnosti takvu egzistenciju ljudske duše koja je potpuno lišena svesti i zato „umnogome slična smrti", uništio dogmu o besmrtnosti.[200] Nourrisson takođe prebacuje Spinozi što je njegova besmrtnost „bez svesti, bez sećanja, bez kazne i lične nagrade", i što je kao takva „nesposobna da u nama probudi strah ili nadu".[201] Kao ostale probleme, koji stoje na granici između filozofije i religije, tako je dakle i problem besmrtnosti duše Spinoza rešio na štetu religije a u krajnjoj liniji u korist ateizma. I zbog toga se s pravom može reći da je njegov panteizam mnogim svojim stavovima, za razliku od većine prethodnih panteističkih doktrina, značio očigledan prelaz ka ateizmu.

XII

Ateistička orijentacija Spinozine filozofije izazvala je, kao što se dosad moglo videti, opštu reakciju koja je trajala celo jedno stoleće. Za sve to vreme bilo je uglavnom onemogućeno širenje i popularisanje, a pogotovu dublje i svestranije delovanje samoga spinozizma. Pa ipak, ideje izložene u *Etici* ostavile su vidne tragove u kasnijem razvoju filozofske misli. Čak mnogi kritičari i nepomirljivi protivnici Spinozini, ubrajajući tu pre svega Lajbnica, prihvatili su pojedine stavove njegove filozofije. Koncepcijama jevrejskog filozofa inspirisali su se u priličnoj meri i neki mislioci francuske prosvećenosti i materijalizma XVIII veka. Ali najveći i najznačajniji uticaj izvršio je Spinozin panteizam na nemačku klasičnu filozofiju i, što je još zanimljivije, na nemačku književnost klasičnog perioda.

L. Branšvig ističe da je poznatu Spinozinu tezu o „primatu moralne svesti nad sadržajem otkrivene dogme" prihvatio u svojoj etičkoj teoriji, istina posredstvom Bejla i Žan Žak Ru-

---

199 Prema: Georger Friedmann, cit. delo, str. 107.

200 É. Saisset, *Introduction critique aux Oeuvres de Spinoza*, str. 261.

201 Nourrisson, *Spinoza et le Naturalisme contemporain*, Paris 1866, Didier, str. 205.

soa, osnivač nemačke klasične filozofije Imanuel Kant.[202] Sem toga, po njegovom mišljenju, učenje o sintetičkim sudovima a priori, čiji se nagoveštaj nalazi još u kartezijanskoj analizi, steklo je u *Raspravi o poboljšanju razuma* svoj viši stupanj jasnosti.[203] Međutim, daleko veći uticaj Spinozinih ideja zapaža se u filozofiji Fihteovoj, koju je u svoje vreme Jakobi (Jacobi) nazvao „preokrenutim spinozizmom". Objektivni realizam *Etike* preobrazio je ovaj nemački filozof u doktrinu subjektivnog idealizma, tako da je fihteovsko Ja dobilo gotovo sve odlike Spinozine supstancije.[204] Sudeći po njegovim mladalačkim spisima, Fihteov duhovni razvoj išao je od Spinoze ka Kantu, a od probuđenog svesnog Ja „ponovo ka spinozističkoj predanosti beskrajnome".[205] Što se tiče Šelinga, za njega se može reći da je bio još bliži Spinozi. Ovaj filozof je otvoreno izjavljivao da je spinozista, to jest da je svojim učenjem dopunio i učvrstio sam spinozizam.[206] Namesto Spinozine supstancije i njena dva atributa, protegnutosti i mišljenja, Šeling je postavio Apsolutno na kojem je razlikovao dva pola, realni i idealni. Najzad, za Hegelovu filozofiju Trendelburg je rekao da je „modernizovani spinozizam". Jer zaista, ovaj nemački filozof je prihvatio i dalje razvio mnoge a pogotovu dijalektičke elemente Spinozine misli. Hegelovo oduševljenje za jevrejskog filozofa išlo je do onog poznatog tvrđenja: „Ili spinozizam, ili nema filozofije"[207]; odnosno: „Kada se počinje filozofirati mora se najpre biti spinozista".[208]

Od ostalih nemačkih filozofa, na koje je Spinozina misao izvršila izvestan uticaj, trebalo bi još pomenuti Fojerbaha, Šlajermahera (Schleiermacher), Eduarda fon Hartmana i donekle Šopenhauera. A što je naročito važno, zahvaljujući Hegelu i Fojerbahu kao i širokom interesovanju za spinozizam koje je u ono doba zahvatilo celu Nemačku, delo jevrejskog filozofa nije

---

[202] Léon Brunschvicg, *Sur l'interprétation du Spinozisme,* Chronicon Spinozanum, t. MCMXXI, str. 60.

[203] V. Léon Brunschvicg, *Ecrits philosophique,* t. I, Paris 1951, Presses Universitaires de France, str. 158.

[204] V. Nourrisson, cit. delo, str. 252.

[205] V. Max Grundwald, *Spinoza in Deutschland,* Berlin 1879, S. Galvary, str. 156.

[206] V. isto, str. 191, 203.

[207] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* str. 374.

[208] Isto, str. 376.

ostalo strano čak ni osnivačima marksizma, Marksu i Engelsu. U članku *Spinozizam i marksizam,* koji je bio veoma zapažen i koji se često navodi u literaturi, A. Deborin tvrdi da „između spinozizma i marksizma postoji tesna i intimna veza".[209] Pored „konkretnog monizma", učenja o „jedinstvu bića i mišljenja", nastojanja da se svet objasni „iz sebe samog" i shvatanja slobode kao „saznate nužnosti", Spinozina misao, po uverenju ovoga pisca, posebno je bliska marksizmu svojom „borbom protiv praznoverja i religioznih predrasuda, to jest svojim ateizmom"[210]. Uostalom, Spinozu je Engels uvrstio u red „sjajnih predstavnika" dijalektike,[211] a Marksovo poznavanje kao i njegov stav prema spinozizmu jasno se mogu videti iz sledećeg mesta u *Kapitalu:* „Vulgarni ekonomista nikad nije došao na jednostavnu misao da se svaka ljudska radnja može shvatiti kao ,uzdržavanje' od njene suprotnosti. Jesti znači uzdržavati se od posta, ići uzdržavati se od stajanja, raditi uzdržavati se od lenstvovanja, lenstvovati uzdržavati se od rada itd. Valjalo bi da ta gospoda jednom porazmisle o Spinozinom: Determinatio est negatio."[212]

Spinozine filozofske ideje imale su isto toliko odjeka i u nemačkoj književnosti onoga vremena. Lesing se u stvari među prvima ozbiljnije zainteresovao za jevrejskog filozofa čijem je delu već uveliko pretila opasnost od zaborava. U jednom od susreta sa Jakobijem, koji je baš tada vodio polemiku o spinozizmu, on je izjavio: „Filozofija toga Spinoze, koga naši sunarodnici tretiraju kao mrtvoga psa, jeste i moja filozofija."[213] A nešto kasnije Lesing je otvoreno priznao: „Ako treba po nekome da se nazovem, ja ne znam nikog drugog"; dok je pred samu svoju smrt bio potpuno ubeđen da „nema nijedne druge filozofije, osim filozofije Spinozine".[214] Pored učenja o imanaciji i determinizmu, ovaj nemački pesnik, književnik i mislilac inspirisao se u velikoj meri i Spinozinom kritikom religije

---

[209] A. Deborin: *Spinozizm i marksizm,* Chronicon Spinozanum, t. V, MCMXXVII, str. 151.

[210] Isto, str. 155.

[211] Friedrich Engels, *Anti-Dühring,* Naprijed, str. 19.

[212] Karl Marks, *Kapital,* t. I, Beograd 1947, Kultura, str. 193—194.

[213] Prema: Henri Bonifas, *Les Idées biblique de Spinoza,* Mazamet, Carayol, 1904, str. 87.

[214] Prema: J. Freudenthal, *Spinoza, Leben und Lehre,* II, str. 233.

i teologije, njegovim odvajanjem morala od verske dogme, a po svoj prilici i njegovim shvatanjima o verskoj toleranciji.

Pod Spinozinim uticajem bio je donekle i Herder, koji je još pre Lesinga i Jakobija došao u dodir sa delom jevrejskog filozofa. Tragovi spinozizma jasno se mogu uočiti u njegovim koncepcijama istorije, religije i morala.[215] U svom poznatom delu, koje nosi naslov *Gott, Einige Dialoge über Spinozas System,* Herder je sa velikim poznavanjem raspravljao o pojedinim problemima koje je postavljala Spinozina filozofija.

Ali najoduševljeniji spinozista među Nemcima bio je nesumnjivo njihov najveći pesnik Gete (Goethe). Pod uticajem Herdera i Jakobija, on je postao strastan učenik Spinozin, i ubrzo iskreno priznao: „Osećam da sam mu veoma blizak, mada je njegov duh daleko dublji i čistiji od moga."[215] Spinozističkim idejama prožeto je celokupno stvaralaštvo ovoga pesnika, tako da ga je Hajne s pravom nazvao „Spinozom poezije".[217]

U duhu spinozističkog panteizma Gete je ispevao himnu prirodi za koju je smatrao da je beskrajna i večna, da obuhvata sve i da je sve uvek prisutno u njoj. Po njegovom mišljenju, nemoguće je suprotstaviti se zakonima koji vladaju u prirodi, jer čovek postupa po njima čak i kada „želi da deluje protiv njih". I Geteu se činilo da je ljubav „kruna" prirode, i da se jedino kroz nju ova može osetiti, shvatiti i saznati.[218]

Poput Spinoze i nemački pesnik je izjednačavao boga sa prirodom, smatrajući da saznanje ovakvog jedinstva predstavlja najvišu sreću:

„Šta može čovek u životu više dobiti,
Nego da mu se Bog Priroda otkrije?"[219]

A kada je Margareta posumnjala u Faustova religiozna osećanja i otvoreno ga upitala da li veruje u boga, on joj je odgovorio:

---

[215] V. M. Grundwald, cit. delo, str. 112.

[216] Prema: W. Dilthey, cit. delo, str. 191.

[217] Cit. delo, I, 2, str. 92.

[218] Prema: G. Brandes, *Goethe,* Berlin 1922; Erich Reiss Verlag, str. 251.

[219] Prema: Rudolf Lehmann, *Die Deutsche Klassiker, Herder-Schiller-Goethe,* Leipzig 1921, F. Meiner, str. 265.

„Tim srce ispuni, ma kol'ko velikim,
i blažena kad s osećajem budeš tim,
nazovi ga tad po volji,
nazovi: sreća, srce, ljubav, Bog!
Ja za to nemam imena.
Sve je osećaj;
ime je odjek i dim,
zamagljujuć nebesni žar."[220]

Ne odvajajući boga od prirode, Gete je ovoga lišio svih božanskih atributa da bi sa mnogo smelosti i duha podržao Spinozinu kritiku one univerzalne predstave o božanstvu kao ličnosti:

„Šta će mi vaša poruga
Svemu i Jednom?
Profesor je ličnost
Bog nije."[221]

Tačnije rečeno, antropomorfizam je i za nemačkog pesnika bio najobičnija ljudska besmislica:

„O prijatelju, čovek je budala,
Ako zamišlja da je Bog sličan njemu."[222]

Uporedo sa metafizikom, na Getea su snažan uticaj izvršili i Spinozini etički principi. To se jasno vidi u završnim odeljcima *Ifigenije*, u kojima se lako mogu prepoznati ideje izložene u petoj knjizi *Etike*.[223] A to i sam pesnik priznaje: „Duh koji je tako odlučno uticao na mene, i koji je imao toliki upliv na ceo moj način mišljenja, bio je Spinoza. Naime, onda kada sam uzalud po celom svetu tražio izvesno vaspitno sredstvo za svoje čudno biće, naišao sam na *Etiku* ovoga čoveka. Šta sam ja iz toga dela iščitao, šta sam u njemu pročitao, o tome ne bih umeo polagati računa; dovoljno je kada kažem da sam tu

---

[220] J. V. Gete, *Faust*, Beograd 1950, Prosveta, str. 135—136.

[221] Prema: Max Grundwald, *Der Lebensphilosoph Spinoza, Spinoza-Festschrift*, str. 68.

[222] *Der Ewige Jude, Geothe's Werke*, Auswahl in sechzehn Bänden, B. II, Leipzig, Philipp Reclam, str. 77.

[223] V. René Berthelot, *Science et philosophie chez Goethe*, Paris 1932, F. Alcan, str. 184.

našao smirenje svojih strasti, i da mi se činilo kao da mi se otvorio širok i slobodan pogled na svet osećanja i morala."[224]

Isto ovo delo bilo je dobro poznato i Šileru, čija su *Philosophische Briefe* u priličnoj meri nadahnuta spinozističkim koncepcijama. I ovaj pesnik stajao je na stanovištu da su „sva savršenstva u univerzumu sjedinjena u Bogu" da su „Bog i priroda dve veličine koje su savršeno istovetne"; kao i da se pomoću ljubavi „mi uzdižemo do sličnosti sa Bogom".[225] Najzad, beskrajno oduševljenje za Spinozinu misao izrazio je i nemački pesnik Hajne, koji je pisao: „Čitajući Spinozu, obuzima nas osećanje kao da posmatramo prirodu u punoj životnosti njenoga mira. Šuma misli do neba visokih, čiji se cvetni vrhovi talasasto njišu, dok nesalomljiva stabla pružaju svoje korenje u večnu zemlju. U spisima Spinozinim provejava nekakav dah koji se ne da objasniti. On nas blago dodiruje kao povetarac budućih vremena. Možda se duh jevrejskih proroka smirio na njihovom zakasnelom potomku."[226]

Radmila ŠAJKOVIĆ

---

224 *Dichtung und Wahrheit, Goethes Werke,* B. IX, Leipzig, Reclam, str. 174.

225 Prema M. Grundwald, *Spinoza in Deutchland,* str. 132.

226 Cit. delo, I, 2, str. 124.

ETIKA

Geometrijskim redom [po geometrijskoj metodi] izložena, i u pet delova podeljena, u kojima se raspravlja,

I. O Bogu.
II. O prirodi i poreklu duha.
III. O poreklu i prirodi afekata.
IV. O ljudskom ropstvu, ili o snazi afekata.
V. O moći razuma, ili o ljudskoj slobodi.

I

O Bogu

DEFINICIJE

I. Pod uzrokom samoga sebe razumem ono čija suština sadrži u sebi postojanje, ili ono čija se priroda ne može shvatiti drukčije, nego kao postojeća.

II. Konačnom u svojoj vrsti naziva se ona stvar koja može biti ograničena drugom stvari iste prirode. Na primer, jedno telo naziva se konačnim, zato što uvek zamišljamo drugo veće telo. Tako je jedna misao ograničena drugom mišlju. A telo nije ograničeno mišlju, niti misao telom.

III. Pod supstancijom razumem ono što u sebi jeste i pomoću sebe se shvata; to jest ono čijem pojmu nije potreban pojam druge stvari, od koga mora biti obrazovan.

IV. Pod atributom razumem ono što razum opaža na supstanciji, kao da sačinjava njenu suštinu.

V. Pod modusom razumem stanja supstancije, ili ono što je u drugome, pomoću čega se i shvata.

VI. Pod Bogom razumem biće apsolutno beskrajno, to jest supstanciju koja se sastoji iz beskrajno mnogo atributa, od kojih svaki izražava večnu i beskrajnu bitnost.

Objašnjenje

Kažem apsolutno beskrajno, a ne beskrajno u svojoj vrsti. Jer što god je beskrajno samo u svojoj vrsti, njemu možemo da odričemo beskrajno mnogo atributa; a suštini onoga što je apsolutno beskrajno pripada sve što izražava suštinu, i što ne sadrži u sebi nikakvo odricanje.

VII. Slobodnom se naziva ona stvar koja postoji samom nužnošću svoje prirode, i sama sobom biva određena za delanje; a nužnom, ili, bolje, prinuđenom, ona koja od drugoga biva određena da postoji i da dela, na izvestan i određeni način.

VIII. Pod večnošću razumem samo postojanje, ukoliko se ono shvata kao da nužnim načinom proističe iz same definicije večne stvari.

Objašnjenje

Naime takvo postojanje shvata se kao večna istina, isto kao i suština stvari, i zbog toga ono ne može da se objasni trajanjem, ili vremenom, ma se trajanje shvatilo kao da nema ni početka, ni kraja.

AKSIOME

I. Sve što jeste, jeste ili u sebi, ili u nečem drugom.

II. Ono što ne može da se shvati pomoću drugoga, mora se shvatiti samo sobom.

III. Iz datoga određenoga uzroka nužnim načinom sleduje posledica; i obratno, ako nije dat nikakav određeni uzrok, nemoguće je da sleduje posledica.

IV. Saznanje posledice zavisi od saznanja uzroka, i sadrži ga u sebi.

V. Stvari koje nemaju ničeg zajedničkog među sobom, ne mogu ni da se uzajamno razumeju jedna iz druge, ili, pojam jedne ne sadrži u sebi pojam druge stvari.

VI. Istinita ideja mora se slagati sa svojim predmetom.

VII. Sve što se može shvatiti kao da ne postoji, njegova suština ne sadrži u sebi postojanje.

POSTAVKA [GLAVNI STAV, PROPOZICIJA] I

Supstancija je po prirodi ranija nego njena stanja.

DOKAZ

Jasno je iz *definicije 3 i 5.*

POSTAVKA II

Dve supstancije, koje imaju različite atribute, nemaju ništa zajedničko između sebe.

DOKAZ

Jasno je takođe iz *defin.* 3. Jer svaka supstancija mora u sebi da postoji, i mora sama sobom da bude shvaćena, ili, pojam jedne ne sadrži u sebi pojam druge.

POSTAVKA III

Od stvari koje nemaju ničeg zajedničkog među sobom, jedna ne može biti uzrok druge.

DOKAZ

Ako nemaju ničeg zajedničkog među sobom, onda *(prema aks. 5)* ne mogu jedna iz druge da se razumeju, i otuda *(prema aks. 4)* jedna ne može biti uzrok druge. *Što se imalo dokazati.*

POSTAVKA IV

Dve ili više različitih stvari razlikuju se između sebe ili razlikom atributa supstancija, ili razlikom njihovih stanja.

DOKAZ

Sve što jeste, jeste ili u sebi, ili u drugom *(prema aks. 1)*, to jest *(prema defin. 3 i 5)*, van razuma nema ničega, sem supstancija i njihovih stanja. Dakle, van razuma nema ničega čime bi se više stvari moglo razlikovati među sobom, sem supstancija, ili, što je isto *(prema defin. 4)*, njihovih atributa i njihovih stanja. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA V

U prirodi stvari ne mogu biti dve ili više supstancija iste prirode, ili istoga atributa.

DOKAZ

Kad bi postojalo više različitih supstancija, one bi se morale između sebe razlikovati ili razlikom atributa, ili razlikom stanja *(prema preth. post.)*. Kad bi se razlikovale samo razlikom atributa, time bi se dopustilo da postoji samo jedna supstancija sa istim atributom [istoga atributa]. A kad bi se razlikovale razlikom stanja, onda, – pošto je supstancija po prirodi ranija od svojih stanja *(prema post. 1)*, – kad se njena stanja ostave na stranu, i kad se ona po sebi posmatra, to jest *(prema defin. 3 i aks. 6)*, kad se istinito [pravilno] posmatra, neće moći da bude shvaćena kao različita od druge, to jest *(prema preth. post.)*, neće moći da postoji više supstancija, nego samo jedna. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA VI

Jedna supstancija ne može biti proizvedena od druge supstancije.

DOKAZ

U prirodi stvari ne mogu biti dve supstancije sa istim atributom *(prema preth. post.)*, to jest *(prema post. 2)*, dve supstancije koje imaju nešto zajedničko između sebe. Otuda *(prema post. 3)* jedna ne može biti uzrok druge, ili, ne može biti proizvedena od druge. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV [KOROLARIUM]

Iz ovoga sleduje da jedna supstancija ne može biti proizvedena od nečega drugog. Jer u prirodi stvari nema ničeg drugog, sem supstancija i njihovih stanja, kao što je jasno iz *aks. 1, i defin. 3 i 5*. A od jedne supstancije ne može biti proizvedena supstancija *(prema preth. post.)*. Dakle, supstancija apsolutno ne može da bude proizvedena od nečega drugog. *Š. s. i. d.*

DRUGI DOKAZ

Ovo se još lakše daje dokazati besmislenošću suprotnosti. Jer, kad bi supstancija mogla biti proizvedena od nečeg dru-

gog, onda bi saznanje supstancije moralo zavisiti od saznanja njenoga uzroka *(prema aks. 4)*; ali tada *(prema defin. 3)* ona ne bi bila supstancija.

POSTAVKA VII

Prirodi supstancije pripada postojanje.

DOKAZ

Supstancija ne može biti proizvedena od nečega drugoga *(prema izv. stavu preth. post.)*; ona će biti, dakle, uzrok same sebe, to će reći *(prema defin. 1)*, njena suština, nužnim načinom, sadrži u sebi postojanje, ili, njenoj prirodi pripada da postoji. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA VIII

Svaka supstancija jeste nužnim načinom beskrajna.

DOKAZ

Supstancija sa jednim atributom postoji samo kao jedna jedina *(prema post. 5)*, i njenoj prirodi pripada da postoji *(prema post. 7)*. Dakle, u njenoj prirodi će ležati da postoji ili kao konačna, ili kao beskonačna. Kao konačna ne može da postoji. Jer *(prema defin. 2)*, tada bi morala biti ograničena drugom supstancijom iste prirode, koja bi takođe, nužnim načinom, morala da postoji *(prema post. 7)*; i tako bi postojale dve supstancije sa istim atributom, što je besmisleno *(prema post. 5)*. Dakle, ona postoji kao beskrajna. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA [SKOLIUM] I

Pošto je „biti konačan“ u istini delimično odricanje, a „biti beskonačan“ apsolutno potvrđivanje postojanja jedne prirode, sleduje, dakle, iz same 7 *post.*, da svaka supstancija mora biti beskonačna.

PRIMEDBA II

Ne sumnjam da će biti teško da shvate dokaz 7 *post.* svima, koji o stvarima zbunjeno sude, i koji nisu navikli da istražuju stvari pomoću njihovih prvih uzroka; naime zato što oni ne prave razliku između načina postojanja [modifikacija] supstancija i samih supstancija, i ne znaju kako stvari bivaju proizvođene. Otuda dolazi da oni izmišljaju supstancijama početak, koji vide da imaju stvari prirode. Oni koji ne znaju prave uzroke stvari, mešaju se, i, bez ikakvoga protivljenja duha, izmišljaju da drveće govori, kao i ljudi, i predstavljaju sebi da ljudi postaju kako iz kamenja tako i iz semena, i da se ma koji bilo oblici pretvaraju u ma koje druge. [Isto tako, oni koji mešaju božansku prirodu sa ljudskom, lako pripisuju Bogu ljudske afekte, naročito dok ne znaju na koji način afekti bivaju proizvođeni u duši.] Kad bi pak ljudi obratili pažnju na prirodu supstancije, oni nimalo ne bi sumnjali u istinitost 7 *post.*; još više, ova postavka bila bi za sve aksioma, i ubrojavala bi se među opšte pojmove. Jer pod supstancijom razumeli bi ono što u sebi jeste i pomoću sebe se shvata; to jest ono za čije saznanje nije potrebno saznanje druge stvari. A pod načinima postojanja [modifikacijama] razumeli bi ono što je u drugome, i čiji se pojam obrazuje od pojma stvari u kojoj se nalazi. Zbog toga, mi možemo imati istinite ideje o načinima postojanja [modifikacijama] koji ne postoje; jer, mada oni, izvan razuma, ne postoje stvarno, ipak se njihova suština tako sadrži u drugome da se oni pomoću toga [drugoga] mogu shvatiti. Doista, istina supstancija, van razuma, nalazi se samo u njima samima, pošto se one shvataju same sobom. Kad bi, dakle, neko rekao da ima jasnu i razgovetnu, to jest istinitu ideju o supstanciji, a da, ipak, sumnja postoji li takva supstancija, to bi, odista, bilo isto, kao kad bi rekao da ima istinitu ideju, a, ipak, sumnja da ona nije, možda, lažna (kao što je jasno onome ko obrati dovoljno pažnje); ili, kao kad bi neko tvrdio da supstancija biva stvorena, a, u isto doba, tvrdio da je lažna ideja postala istinitom, od čega se, zaista, ništa besmislenije ne može zamisliti. Zbog toga se mora, nužnim načinom, priznati, da je postojanje supstancije, kao i njena suština, večna istina.

A iz ovoga možemo da zaključimo i na drugi način da može postojati samo jedna jedina supstancija iste prirode, što

sam smatrao za vredno truda da ovde pokažem. A da bih to izveo po redu, treba primetiti:

Prvo, da istinita definicija svake stvari ne sadrži u sebi i ne izražava ništa, sem prirodu definisane stvari.

Iz toga sleduje, drugo, da nijedna definicija ne sadrži u sebi niti izražava jedan određeni broj individua, zato što ne izražava ništa drugo, nego prirodu definisane stvari. Na primer, definicija trougla ne izražava ništa drugo nego prostu prirodu trougla, a ne jedan određeni broj trouglova.

Na trećem mestu, treba primetiti da svaka stvar što postoji ima, nužnim načinom, jedan određeni uzrok zbog koga postoji.

Najzad, četvrto, treba primetiti da taj uzrok, zbog koga jedna stvar postoji, mora ili da se sadrži u samoj prirodi i definiciji stvari koja postoji *(naime zato što njenoj prirodi zaista pripada postojanje)*, ili mora biti dat van nje.

Iz ovih stavova sleduje da – ako u prirodi postoji jedan određeni broj individua – onda, nužnim načinom, mora biti uzroka zašto postoje baš te individue, a zašto ne ni više, ni manje njih. Ako, npr., u prirodi stvari postoji dvadeset ljudi *(radi veće jasnosti pretpostavljam da oni postoje u isto vreme, i da, pre njih u prirodi nisu drugi postojali)*, onda neće biti dovoljno *(da bismo dali razlog zašto dvadeset ljudi postoji)* da se navede uzrok ljudske prirode uopšte; biće potrebno, sem toga, da se navede uzrok zašto ne postoji ni više, ni manje od dvadeset njih; pošto *(prema tački III)*, nužnim načinom, za svakoga pojedinoga mora biti uzroka zašto postoji. A taj uzrok *(prema tačkama II i III)* ne može ležati u samoj ljudskoj prirodi, pošto istinita definicija čoveka ne sadrži u sebi broj dvadeset. Tako *(prema tački IV)* uzrok zašto tih dvadeset ljudi postoji, i, prema tome, zašto svaki pojedini od njih postoji, mora, nužnim načinom, da se nalazi van svakoga od njih. Zbog toga se mora apsolutno zaključiti da sve ono, od čije prirode više individua može postojati, mora, nužnim načinom, da bi one postojale, imati spoljni uzrok. Pošto *(kao što je već pokazano u ovoj prim.)* postojanje pripada prirodi supstancije, njena definicija mora sadržavati u sebi nužno postojanje i, prema tome, iz same njene definicije mora biti zaključeno na njeno postojanje. Ali iz njene definicije *(kao što smo već pokazali iz II i III tačke)* ne može

sledovati postojanje više supstancija. Iz nje, dakle, sleduje, nužnim načinom, da postoji samo jedna jedina supstancija iste prirode, – što se htelo utvrditi.

POSTAVKA IX

Što više realiteta ili bića poseduje svaka stvar, time joj pripada više atributa.

DOKAZ

Jasno je iz defin. 4.

POSTAVKA X

Svaki pojedini atribut jedne supstancije mora biti shvaćen samim sobom.

DOKAZ

Naime atribut je ono što razum opaža na supstanciji, kao da sačinjava njenu suštinu *(prema defin. 4);* tako *(prema defin. 3)* on mora biti shvaćen samim sobom. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Iz ovoga je jasno da – iako se dva atributa shvate kao stvarno različita, to jest, jedan bez pomoći drugoga – mi iz toga ipak ne možemo zaključiti da oni sačinjavaju dva bića, ili dve različite supstancije. Jer prirodi supstancije pripada da svaki pojedini od njenih atributa biva shvaćen samim sobom, pošto su svi atributi, koje ona ima, bili uvek u isto vreme u njoj, i jedan nije mogao biti proizveden od drugoga, nego svaki izražava realitet ili biće supstancije. Daleko, dakle, od toga da bi bilo besmisleno pridavati jednoj supstanciji više atributa, – u prirodi doista ništa nije jasnije nego da svako biće mora biti shvaćeno pod nekim atributom; i ukoliko ono ima više realiteta ili bitnosti utoliko ima više atributa koji izražavaju i nužnost, ili večnost, i beskrajnost. Prema tome, ništa, isto tako, nije jasnije nego da jedno apsolutno beskrajno biće, nužnim načinom, mora biti definisano *(kao što smo rekli u defin. 6)* kao biće koje se

sastoji iz beskrajno mnogo atributa, od kojih svaki izražava jednu izvesnu večnu i beskrajnu suštinu. Ako sad ko upita po kome bismo znaku mogli poznati različitost supstancija, neka čita sledeće postavke koje pokazuju da u prirodi stvari postoji samo jedna jedina supstancija, i da je ona apsolutno beskrajna; zbog toga bi se taj znak uzaludno tražio.

POSTAVKA XI

Nužnim načinom postoji Bog, ili supstancija koja se sastoji iz beskrajno mnogo atributa, od kojih svaki izražava večnu i beskrajnu suštinu.

DOKAZ

Ako to odričeš, zamisli, ako je to moguće, da Bog ne postoji. Dakle *(prema aks. 7)* njegova suština ne sadrži u sebi postojanje. A to *(prema post. 7)* jeste besmisleno. Dakle Bog, nužnim načinom, postoji. *Š. s. i. d.*

DRUGI DOKAZ

Za svaku stvar mora biti označen uzrok, ili razlog, i zašto postoji, i zašto ne postoji. Npr., ako postoji trougao, mora biti razloga ili uzroka zašto on postoji; a ako ne postoji, mora, takođe, biti razloga ili uzroka koji ga sprečava da postoji, ili koji uništava [uklanja] njegovo postojanje. Ovaj razlog, ili uzrok, mora da se nalazi ili u prirodi stvari, ili van nje. Npr., razlog zašto četvorouglast krug ne postoji, označava sama njegova priroda; naime zato što ona sadrži u sebi protivrečnost. A, naprotiv, zašto postoji supstancija, sleduje isto tako iz same njene prirode, – naime zato što ona sadrži u sebi postojanje *(vidi post. 7)*. A razlog zašto postoji krug, ili trougao, ili zašto ne postoji, ne sleduje iz njihove prirode, nego iz reda celokupne telesne prirode; jer iz toga reda mora da sleduje ili da trougao sad postoji, nužnim načinom, ili da je nemoguće da on sad postoji. A to je očevidno samo po sebi. Iz toga izlazi da, nužnim načinom, postoji ono za šta nema nikakvoga razloga ni uzroka koji ga sprečava da postoji. Ako, dakle, ne može postojati nikakav razlog ni uzrok koji bi sprečio da Bog egzistira, ili koji bi

uništavao [uklanjao] njegovo postojanje, onda sasvim treba zaključiti da on nužnim načinom postoji. A kad bi takav razlog ili uzrok postojao, onda bi se morao nalaziti ili u samoj božjoj prirodi, ili izvan nje, to jest, u drugoj supstanciji druge [različite] prirode. Jer, kad bi ona bila iste prirode, tim samim bi se dopustilo da postoji Bog. A supstancija koja bi bila druge prirode, ne bi mogla imati ništa zajedničko sa Bogom *(prema post. 2)*; prema tome, ne bi mogla ni da stavlja, ni da uništava njegovo postojanje. Pošto se, dakle, razlog, ili uzrok, koji bi uništavao božje postojanje, ne može nalaziti van božanske prirode, on će morati, nužnim načinom, – ako Bog ne postoji, – da se nalazi u samoj njegovoj prirodi, koja bi, zbog toga, sadržavala u sebi protivrečnost. A besmisleno je tvrditi to o biću apsolutno beskrajnom i vrhovno savršenom; dakle, ni u Bogu, ni van Boga ne nalazi se nikakav uzrok, ili razlog, koji bi uništavao njegovo postojanje; prema tome, Bog, nužnim načinom, postoji. *Š. s. i. d.*

DRUGI DOKAZ

Moći ne postojati, jeste nemoć, a, naprotiv, moći postojati jeste moć *(kao što je jasno po sebi)*. Ako, dakle, ono što sad nužnim načinom postoji, jesu samo konačna bića, onda su konačna bića moćnija od bića apsolutno beskonačnog; a to *(kao što je jasno po sebi)* je besmisleno; dakle, ili ništa ne postoji, ili apsolutno beskrajno biće takođe nužnim načinom postoji. A mi postojimo ili u samima sebi, ili u drugome, što, nužnim načinom, postoji *(vidi aks. 1 i post. 7)*. Dakle, biće apsolutno beskrajno, to jest *(prema defin. 6)* Bog, postoji, nužnim načinom. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

U ovom poslednjem dokazu hteo sam da izvedem božju egzistenciju *a posteriori*, da bi dokaz bio lakši za shvatanje; a ne zbog toga što iz istoga osnova božje postojanje ne bi sledovalo *a priori*. Jer, pošto je moći postojati moć, izlazi da što više realiteta pripada prirodi jedne stvari, utoliko ona sama sobom [sama od sebe] ima više snage da postoji. Tako biće apsolutno beskrajno, ili Bog, ima sam sobom [sam od sebe] apsolutno beskrajnu moć da postoji, i, zbog toga, on apsolutno postoji.

Mnogi, ipak, neće moći lako da uvide očevidnost ovoga dokaza, zato što su navikli da posmatraju samo one stvari koje proističu iz spoljašnjih uzroka; pri tome, oni vide kako od tih stvari lako propadaju one koje brzo postaju, to jest one koje lako postoje. A, nasuprot tome, misle da one stvari teže postaju, to jest da ne postoje tako lako, kojima, po njihovom shvatanju, više pripada [za čije je postojanje, po njihovome shvatanju, više potrebno].

Da bi njih oslobodio ovih predrasuda, nemam potrebe da pokazujem ovde u kome je smislu istinit onaj stav: *što brzo postaje, brzo propada,* niti da li su, sa obzirom na celu prirodu, sve stvari podjednako lake ili nisu. Dovoljno je samo primetiti da ja ovde ne govorim o stvarima koje postaju iz spoljašnjih uzroka, nego o samim supstancijama, koje *(prema post. 6)* ne mogu da budu proizvedene od jednoga spoljnega uzroka. A stvari, koje postaju iz spoljnih uzroka, – bilo da se sastoje iz mnogo ili iz malo delova, – za sve što imaju od savršenstva ili od realiteta duguju snazi spoljnega uzroka; tako njihovo postojanje proizlazi iz samoga savršenstva spoljnega uzroka, a ne iz njihovoga sopstvenoga. Naprotiv, za sve što supstancija ima od savršenstva, ne duguje ona nikakvom spoljnem uzroku; zbog toga, njeno postojanje mora sledovati iz same njene prirode, koja, otuda, nije ništa drugo nego njena suština. Dakle, savršenstvo ne uništava postojanje stvari, nego ga, naprotiv, stavlja, a njeno nesavršenstvo ga uništava. Otuda ne možemo biti sigurniji u postojanje nijedne stvari nego u postojanje bića apsolutno beskrajnog ili savršenog, to jest Boga. Jer, pošto njegova bitnost isključuje svako nesavršenstvo, i sadrži u sebi apsolutno savršenstvo, ona, samim tim, uništava svaki uzrok sumnje u njegovo postojanje, i daje vrhovnu izvesnost o njemu [tome postojanju], kao što mislim da će biti jasno svakome ko makar malo obrati pažnju.

POSTAVKA XII

Ne može shodno istini [pravilno] biti shvaćen nijedan atribut supstancije, iz kojeg bi sledovalo da supstancija može biti deljena.

DOKAZ

Jer delovi na koje bi supstancija, tako shvaćena, bila podeljena, ili bi zadržali prirodu supstancije, ili ne bi. Ako je ono prvo slučaj, onda bi *(prema post. 8)* svaki deo morao biti beskrajan, i *(prema post. 6)* uzrok samoga sebe, a *(prema postavci 5)* morao bi se sastojati iz jednoga različitoga atributa. A tada bi se iz jedne supstancije moglo obrazovati više supstancija, što je besmisleno *(prema post. 6)*. Dodaj tome da delovi *(prema post. 2)* ne bi imali ničega zajedničkog sa svojom celinom, i da bi celina *(prema defin. 4 i post. 10)* mogla bez svojih delova i da postoji, i da bude shvaćena; a da je to besmisleno, niko neće moći da sumnja. Ako se pak pretpostavi drugi slučaj, naime da delovi ne zadržavaju prirodu supstancije, onda bi supstancija – kad bi cela bila podeljena na jednake delove – izgubila prirodu supstancije, i prestala da postoji, što je *(prema postavci 7)* besmisleno.

POSTAVKA XIII

Apsolutno beskrajna supstancija je nedeljiva.

DOKAZ

Naime, kad bi ona bila deljiva, onda bi delovi, u koje bi bila podeljena, ili zadržali prirodu apsolutno beskrajne supstancije, ili je ne bi zadržali. U prvome slučaju dobilo bi se više supstancija iste prirode, što je besmisleno *(prema post. 5)*. U drugome slučaju mogla bi *(kao gore)* apsolutno beskrajna supstancija prestati da postoji, što je *(prema post. 11)* isto tako besmisleno.

IZVEDENI STAV

Iz toga izlazi da nijedna supstancija, i, prema tome, nijedna telesna supstancija, ukoliko je supstancija, nije deljiva.

PRIMEDBA

Da je supstancija nedeljiva, još jednostavnije se razume prosto iz toga što se priroda supstancije ne može zamisliti druk-

čije nego kao beskrajna, a što, pod jednim delom supstancije, ništa drugo ne može da se razume, nego jedna konačna supstancija, što *(prema post. 8)* sadrži u sebi očiglednu protivrečnost.

POSTAVKA XIV

Sem Boga, nikakva supstancija ne može ni da postoji, ni da se zamisli.

DOKAZ

Pošto je Bog apsolutno beskrajno biće, kome se ne može odreći nijedan atribut što izražava suštinu supstancije *(prema defin. 6)*, i pošto on, nužnim načinom, postoji *(prema post. 11)*, onda – kad bi bilo kakve supstancije, sem Boga – ona bi morala biti objašnjena kakvim božjim atributom; a tako bi postojale dve supstancije istoga atributa, što je *(prema post. 5)* besmisleno. Otuda, nikakva supstancija, sem Boga, ne može da postoji, a, prema tome, ni da se zamisli. Jer, kad bi ona mogla da se zamisli, morala bi, nužnim načinom, da se zamisli kao da postoji; a to je *(prema prvome delu ovoga dokaza)* besmisleno. Dakle, osim Boga, nikakva supstancija ne može ni da postoji, ni da se zamisli. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV I

Iz ovog sleduje, vrlo jasno, prvo, da je Bog jedini, to jest *(prema defin. 6)*, da u prirodi stvari postoji samo jedna supstancija, i da je ona apsolutno beskrajna, kao što smo već naznačili u *primedbi post. 10.*

IZVEDENI STAV II

A drugo, sleduje da su rasprostrta stvar i stvar koja misli ili božji atributi, ili *(prema aks. 1)* stanja božjih atributa.

POSTAVKA XV

Što god postoji, postoji u Bogu, i bez Boga ništa ne može ni da postoji, ni da se shvati.

DOKAZ

Sem Boga, ne postoji, niti može da se shvati nikakva supstancija *(prema post. 14)*, to jest *(prema defin. 3)*, nikakva stvar koja u sebi jeste, i sobom se shvata. S druge strane, modusi[1] *(prema defin. 5)* ne mogu bez supstancije ni da postoje, ni da se shvate; zbog toga, oni mogu da postoje samo u božjoj prirodi, i da se shvate samo pomoću nje. A, sem supstancija i modusa, ništa ne postoji *(prema aks. 1)*. Dakle, ništa bez Boga ne može ni da postoji, ni da se shvati. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

[Ima ljudi koji izmišljaju da se Bog, isto kao čovek, sastoji iz tela i duše, i da je podložan strastima. Koliko su oni udaljeni od istinitoga saznanja Boga, dovoljno je poznato iz dosad dokazanoga.] Ali njih ostavljam na stranu: jer svi koji su na neki način razmišljali o božjoj prirodi odriču da je Bog telesan. Oni to najbolje dokazuju time što mi pod telom uvek podrazumevamo jednu masu, dugačku, široku i duboku, ograničenu izvesnim oblikom, – a ništa besmislenije od toga ne može se kazati o Bogu, biću doista apsolutno beskrajnom. A, međutim, drugim razlozima, kojima se ovo isto trude da dokažu, jasno pokazuju da potpuno udaljuju telesnu, ili rasprostrtu supstanciju od božje prirode, i tvrde da je telesnu supstanciju stvorio Bog. Ali iz kakve je božje moći ona mogla biti stvorena, – oni uopšte ne znaju; a to jasno pokazuje da ne razumeju ono što sami govore. Ja sam, bar po mome mišljenju, dovoljno jasno dokazao *(vidi izv. stav. post. 6 i prim. 2 post 8)* da nijedna supstancija ne može od druge da bude proizvedena, niti stvorena. Dalje, u *post. 14* pokazali smo da, sem Boga, nijedna supstancija ne može ni da postoji, niti da se zamisli; odatle smo zaključili da je rasprostrta supstancija jedan od beskrajno mnogih božjih atributa. Ali, da bi objašnjenje bilo potpunije, pobiću dokaze protivnika, koji se svi vraćaju [svode] na sledeće.

Prvo, oni misle da se telesna supstancija, ukoliko je supstancija, sastoji iz delova; zbog toga odriču da ona može biti

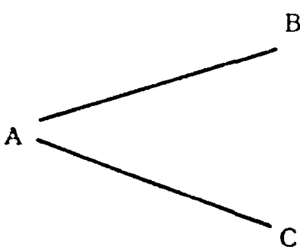
---

[1] Kao nominativ plurala od *modus* stavljamo *modusi* (umesto latinskoga *modi)*, u duhu našeg jezika, analogo formiranju množine kod imenica I vrste u našem jeziku. — *Prev.*

beskrajna i, prema tome, da može pripadati Bogu. Oni to objašnjavaju mnogim primerima, od kojih ću neke navesti. Ako je telesna supstancija, kažu oni, beskrajna, neka se zamisli da je podeljena na dva dela; svaki od tih delova biće ili konačan, ili beskonačan. U prvome slučaju beskonačnost će se sastojati iz dva konačna dela, što je besmisleno. U drugome slučaju postoji jedna beskonačnost, dvostruko veća od druge beskonačnosti, što je takođe besmisleno.

Dalje, ako se jedna beskrajna veličina meri delovima dužine jedne stope, ona će morati da se sastoji iz beskrajno mnogo takvih delova; a isto važi ako se meri delovima dužine jednoga palca; prema tome, jedan beskrajan broj bio bi dvanaest puta veći od drugoga beskrajnoga broja.

Najzad, ako se zamisli da iz jedne tačke neke beskrajne veličine, dve linije, kao AB i AC, sa izvesnim i određenim rastojanjem u početku, bivaju produžavane u beskonačnost, – onda je izvesno da će se rastojanje između B i C neprestano povećavati, i da će, najzad, od određenog postati neodredljivo. Pošto ove besmislenosti, kako oni misle, proizlaze otuda što se pretpostavlja jedna beskrajna količina, – zaključuju iz toga da telesna supstancija mora biti konačna, i da, prema tome, ona ne pripada božjoj bitnosti.



[Drugi dokaz izvodi se takođe iz vrhovnoga božjega savršenstva. Pošto je Bog, kažu oni, najsavršenije biće, on ne može trpeti: a telesna supstancija, pošto je deljiva, može da trpi; dakle, iz toga izlazi da ona ne pripada božjoj bitnosti.

To su dokazi koje kod pisaca nalazim, i kojima se oni trude da pokažu kako je telesna supstancija nedostojna božje prirode, i kako joj ne može pripadati.]

Međutim, ko dobro obrati pažnju, uvideće da sam ja na ovo već odgovorio, – pošto se ovi dokazi osnivaju samo na pretpostavci da je telesna supstancija složena iz delova, za koju sam već *(u post. 12, sa izved. stavom post. 13)* pokazao da je besmislena.

Zatim, ko hoće tu stvar pravilno da ispita, videće da sve te besmislenosti *(ako su sve one besmislenosti, o čemu sad*

neću da raspravljam) iz kojih hoće da zaključe kako je rasprostrta supstancija konačna, – najmanje proističu iz pretpostavke beskrajne veličine, nego, pre, iz pretpostavke da je beskrajna veličina merljiva, i da se sastoji iz konačnih delova. Iz besmislenosti, koje otuda proističu, ne mogu zaključiti ništa drugo, nego da beskrajna veličina nije merljiva, i da se ne može sastojati iz konačnih delova. A to je upravo ono isto što smo ranije *(post. 12 itd.)* već dokazali. Strelu, koju na nas upravljaju, bacaju, u istini, protiv sebe samih.

Ako oni iz te svoje besmislenosti ipak hoće da zaključe kako rasprostrta supstancija mora biti konačna, oni, doista, rade isto, kao kad bi neko uobrazio da krug ima osobine kvadrata, pa iz toga zaključio da krug nema centra iz koga su jednake sve linije povučene periferiji. Jer telesnu supstanciju – koja može da se shvati samo kao beskrajna, samo kao jedina, i samo kao nedeljiva *(vidi post. 8, 5 i 12)* – zamišljaju da se sastoji iz konačnih delova, i da je mnogostruka, i deljiva, – da bi iz toga zaključili kako je ona konačna. Isto tako i drugi, pošto uobraze da je linija sastavljena iz tačaka, znaju da iznađu mnoge argumente kojima dokazuju kako linija ne može da se deli u beskonačnost. I, doista, nije manje apsurdno tvrditi da se telesna supstancija sastoji iz tela, ili iz delova, nego da se telo sastoji iz površina, površina iz linija, i, najzad, linije iz tačaka.

Ovo moraju priznati svi koji znaju da je jasan razum nepogrešan, a, pre svega, oni koji odriču da postoji prazan prostor. Jer, ako se telesna supstancija može tako deliti da su njeni delovi stvarno odvojeni, zašto, onda, jedan deo ne bi mogao biti uništen, a da drugi ostanu vezani jedni sa drugima, kao pre? I zašto bi tada svi morali da budu tako raspoređeni [da budu tako nameštení] da ne postoji prazan prostor? Doista, od stvari koje su realno odvojene jedne od drugih, jedna može da postoji, i da ostane u svome stanju, bez druge. Ali, pošto u prirodi ne postoji prazan prostor (o tome na drugome mestu), već svi delovi moraju tako da se stiču da nema praznoga prostora – odatle sleduje da delovi ne mogu stvarno da se odvajaju, to jest, da telesna supstancija, ukoliko je supstancija, ne može da se deli.

Ako sad neko upita zašto smo mi od prirode tako skloni da delimo veličinu, ja mu odgovaram da mi veličinu zamišljamo na dva načina: naime, s jedne strane, apstraktno, to jest povr-

šno, kad je predstavljamo, ili, s druge strane, kao supstanciju, što biva samo razumom. Ako, dakle, obratimo pažnju na veličinu, kakva je ona u opažajnom predstavljanju, što se često događa, i što nam lakše pada, – naći ćemo da je ona konačna, deljiva i sastavljena iz delova; a ako je posmatramo onakvu kakva je ona u razumu, i ako je shvatamo, ukoliko je ona supstancija [kao supstanciju], što je veoma teško, – tada ćemo, – kao što smo već dovoljno dokazali, – naći da je ona beskrajna, jedina i nedeljiva. Ovo će biti dovoljno jasno svima koji znaju da prave razliku između opažajnog predstavljanja i razuma, naročito ako se još uzme u obzir da je materija svuda ista, i da se delovi u njoj mogu razlikovati samo ukoliko zamišljamo da je u materiji na razne načine izazvana promena stanja; otuda njeni delovi mogu da se razlikuju samo modalno, a ne stvarno. Npr., mi shvatamo da je voda deljiva, ukoliko je voda, i da se njeni delovi odvajaju jedni od drugih; ali ne ukoliko je ona telesna supstancija; kao takva ona ne može ni da se odvaja, ni da se deli. Dalje, voda, ukoliko je voda, postaje i kvari se [nestaje]; ali, ukoliko je supstancija, ona niti postaje, niti se kvari [nestaje].

Ovim mislim da sam već odgovorio i na drugi dokaz, pošto se on takođe osniva na tome [na toj pretpostavci] da je materija, ukoliko je supstancija, deljiva, i sastavljena iz delova. A i kad to ne bi bilo, ne znam zašto bi materija bila nedostojna božje prirode, pošto *(prema post. 14)*, sem Boga, ne može biti nikakve supstancije od koje bi ona trpela. Kažem, sve je u Bogu, i sve što se događa, događa se pomoću samih zakona beskrajne božje prirode, i sleduje iz nužnosti njegove suštine (kao što ću uskoro pokazati); zato se ni na koji način ne može reći da Bog trpi od drugoga, ili da je rasprostrta supstancija nedostojna božje prirode, sve i kad se pretpostavi kao deljiva, – ako se samo prizna da je ona večna i beskrajna. Ali za sada dosta o tome.

POSTAVKA XVI

Iz nužnosti božanske prirode mora da sleduje beskrajno mnogo na beskrajno mnogo načina (to jest sve što pod beskrajni razum može da padne) [da se podvede].

DOKAZ

Ovaj stav mora biti jasan svakome ko promisli o tome da razum, iz date definicije svake stvari, zaključuje na mnogo osobina, koje, u istini, iz nje (to jest, iz same suštine stvari) nužnim načinom sleduju, – i tim na više osobina što više realiteta [stvarnosti] definicija stvari izražava, to jest, što više realiteta sadrži u sebi suština definisane stvari. A pošto božanska priroda ima apsolutno beskrajno mnogo atributa *(prema defin. 6),* od kojih svaki takođe izražava beskrajnu suštinu u svojoj vrsti, – mora, nužnim načinom, iz njene nužnosti, beskrajno mnogo da sleduje na beskrajno mnogo načina (to jest, sve što pod beskrajni razum može da padne). *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV I

Iz ovoga sleduje da je Bog uzrok koji spolja deluje [eficientni uzrok] svih stvari, koje pod beskrajni razum mogu da padnu.

IZVEDENI STAV II

Drugo, sleduje da je Bog uzrok pomoću sebe, a ne pomoću slučajnoga obeležja [pomoću akcidencije].

IZVEDENI STAV III

Treće, sleduje da je Bog apsolutno prvi uzrok.

POSTAVKA XVII

Bog dela prema samim zakonima svoje prirode, i ni od koga prisiljen.

DOKAZ

Mi smo pokazali, u *post. 16,* da beskrajno mnogo apsolutno sleduje iz same nužnosti božanske prirode, ili (što je isto), iz samih zakona njegove prirode; a u *post. 15* dokazali smo da ništa bez Boga ne može ni da postoji, niti da se zamisli,

nego da je sve u Bogu. Zbog toga, ništa ne može postojati izvan Boga, čime bi on bio opredeljen ili prisiljen da dela. I tako Bog dela shodno samim zakonima svoje prirode, i ni od koga prisiljen *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV I

Odavde sleduje, prvo, da ne postoji nikakav uzrok, sem savršenstva njegove prirode, koji bi Boga, spolja ili iznutra, pokretao da dela.

IZVEDENI STAV II

Sleduje, drugo, da je jedini Bog slobodan uzrok. Jer Bog *jedini postoji samom nužnošću svoje prirode (prema post. 11 i izv. stavu 1 post. 14),* i dela samom nužnošću svoje prirode *(prema pretb. post.).* Prema tome *(prema defin. 7),* jedini je Bog slobodan uzrok. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Drugi misle da je Bog slobodan uzrok zato što može – po njihovome mišljenju – učiniti da se ne dogodi, ili da ne bude od njega proizvedeno ono što smo rekli da sleduje iz njegove prirode, to jest ono što stoji u njegovoj moći. Ali to je isto kao kad bi kazali kako Bog može učiniti da iz prirode trougla ne sleduje da su njegova tri ugla jednaka sa dva prava ugla; ili da iz datoga uzroka ne sleduje posledica – što je besmisleno. Dalje ću pokazati, i to bez pomoći ove postavke, da ni razum, ni volja, ne pripadaju božjoj prirodi.

Znam, mnogi misle da mogu dokazati kako božjoj prirodi pripadaju najviši razum i slobodna volja; oni kažu da ništa savršenije ne poznaju, što bi mogli pridati Bogu, nego ono što je u nama najviše savršeno. S druge strane, mada oni zamišljaju Boga kao stvarno obdarenog najvišim razumom, – ipak ne veruju da Bog može učiniti da postoji sve ono što on stvarno misli, jer smatraju da bi na taj način razrušili božju moć. Da je Bog, kažu oni, stvorio sve što je u njegovome razumu, on ništa više ne bi mogao stvoriti, – a to se, po njihovome mišljenju, protivi božjoj svemoći. Zato oni radije pretpostavljaju

da je Bog prema svemu ravnodušan, i da stvara samo ono što je apsolutnom voljom jednom odlučio da stvori.

[Ali ja mislim da sam dovoljno jasno pokazao *(vidi post. 16)* da je iz najviše božje moći, ili iz njegove beskrajne prirode, proizašlo beskrajno mnogo na beskrajno mnogo načina, – to jest, da je sve nužnim načinom proizašlo, ili da uvek sleduje sa istom nužnošću, na isti način, kao što od večnosti, i za večnost, iz prirode trougla sleduje da su njegova tri ugla jednaka sa dva prava ugla. Zbog toga je svemoć božja bila stvarna [delatna] od večnosti, i ostaće za večnost u istoj stvarnosti [delatnosti]. A na taj način svemoć božja, bar po mome mišljenju, postavljena je kao daleko savršenija. Još više, (ako je dopušteno otvoreno govoriti), protivnici izgleda da odriču božju svemoć. Naime oni su primorani da priznadu da Bog misli beskrajno mnogo stvari koje se mogu stvoriti, – a koje on, ipak, nikad neće moći da stvori. Kad bi bilo drukčije, naime kad bi on stvarao sve o čemu misli, on bi, po njima, iscrpeo svoju svemoć, i načinio sebe nesavršenim. Da bi postavili Boga kao savršenog, oni su nagnani u isto vreme da tvrde, kako on ne može da izvrši sve, na šta se prostire njegova moć, – od čega ne vidim da se može izmisliti ništa besmislenije ili protivrečnije božjoj moći.]

Dalje – da kažem ovde još nekoliko reči o razumu i volji, koje obično pridajemo Bogu. Ako, naime, razum i volja pripadaju večnoj božjoj suštini, onda, doista, pod oba ova atributa treba podrazumeti nešto drugo, nego što ljudi obično time misle. Jer razum i volja, koji bi sačinjavali božju suštinu, morali bi da se razlikuju za čitavo nebo od našega razuma i volje, i ne bi mogli sa njima da se slažu ni po čemu drugom, nego po imenu; to jest, ne drukčije nego kao što se između sebe slažu pas – znak nebeski, i pas – životinja koja laje. To ću ovako dokazati.

Ako bi razum pripadao božjoj prirodi, on ne bi mogao, kao naš razum, biti po svojoj prirodi docniji od saznatih stvari (kao što mnogi pretpostavljaju), ili istovremen sa njima, pošto je Bog, svojom uzročnošću, raniji od svih stvari [pošto Bog uzročno prethodi svim stvarima] *(prema izv. stavu 1 post. 16)*. Naprotiv, istina i formalna suština stvari jeste zbog toga takva, što takva objektivno postoji u božjem razumu. Zbog toga je božji razum, ukoliko se shvata kao da sačinjava božju suštinu, u istini uzrok stvari, – kako njihove suštine, tako i njiho-

voga postojanja, – *što, uostalom, izgleda da je takođe* bilo primećeno od onih koji su tvrdili da su božji razum, božja volja i božja moć jedno i isto. Ali pošto je, onda, božji razum jedini uzrok stvari, i to (kao što smo pokazali) kako njihove suštine, tako i njihovoga postojanja, on se, nužnim načinom, mora razlikovati od njih, kako u odnosu na suštinu, tako i u odnosu na postojanje. Jer se prouzrokovano razlikuje od svoga uzroka upravo u onome što od uzroka ima [prima]. Npr., čovek je uzrok postojanja, a ne suštine drugoga čoveka; jer ova [suština] jeste večna istina. Prema tome, oni mogu potpuno da se slažu po suštini, ali moraju da se razlikuju u postojanju; i, zbog toga, ako propadne postojanje jednoga, radi toga neće propasti postojanje drugoga; međutim, ako bi suština jednoga mogla da bude uništena, i da postane lažna, onda bi bila uništena i suština drugoga. Zbog toga, jedna stvar koja je uzrok i suštine i postojanja jedne posledice, mora se razlikovati od te posledice, kako u odnosu na suštinu, tako i u odnosu na postojanje. A božji razum jeste uzrok i suštine i postojanja našega razuma: dakle, božji razum, ukoliko se shvata kao da sačinjava božju bitnost, razlikuje se od našega razuma, kako u odnosu na suštinu, tako i u odnosu na postojanje, i ne može se ni u čemu slagati sa njime, sem u imenu, kao što smo hteli da dokažemo. U odnosu na volju, daje se izvesti isti dokaz, kao što svaki lako može videti.

POSTAVKA XVIII

Bog je uzrok koji ostaje u sebi [unutrašnji, imanentni], a ne prelazni [transientni] uzrok svih stvari.

DOKAZ

Sve što jeste, jeste u Bogu, i mora se shvatiti pomoću Boga *(prema post. 15).* Zbog toga *(prema izv. stavu 1 post, 16 ovoga dela),* Bog je uzrok stvari koje su u njemu. To je prvo. Zatim, izvan Boga ne može biti nikakve supstancije *(prema post. 14);* to jest *(prema defin. 3),* nikakve stvari koja izvan Boga jeste u sebi. To je bilo drugo. Dakle, Bog je uzrok koji ostaje u sebi, a ne prelazni uzrok svih stvari. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XIX

Bog, ili svi božji atributi jesu večni.

DOKAZ

Jer Bog *(prema defin. 6)* je supstancija koja *(prema post. 11)* nužnim načinom postoji; to će reći *(prema post. 7)*, čijoj prirodi pripada postojanje, ili (što je isto), iz čije definicije sleduje da on postoji; i tako *(prema defin. 8)*, on je večan. Prema tome, pod božjim atributima treba razumeti ono što *(prema defin. 4)* izražava suštinu božje supstancije; to jest, ono što pripada supstanciji. A baš to, kažem, moraju sami atributi da sadrže u sebi. Prirodi supstancije *(kao što sam već iz post. 7 dokazao)* pripada večnost. Dakle, svaki od atributa mora sadržavati u sebi večnost, i zato su svi večni. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Ova postavka sasvim je jasna i iz načina na koji sam *(u post. 11)* dokazao božje postojanje. Iz toga dokaza, kažem, izlazi, da je božje postojanje, kao i njegova suština, večna istina. Zatim *(post. 19 Principa Kartezijevih)*, ja sam božju večnost i na drugi način dokazao, i nije nužno da to ovde ponavljam.

POSTAVKA XX

Postojanje Boga i njegova suština jesu jedno isto.

DOKAZ

Bog *(prema preth. post.)* i svi njegovi atributi jesu večni, to jest *(prema defin. 8)*, svaki od njegovih atributa izražava postojanje. Dakle, isti božji atributi koji *(prema defin. 4)* objašnjavaju večnu božju suštinu, objašnjavaju, u isto vreme, i njegovo večno postojanje; to jest, baš ono što sačinjava božju suštinu, sačinjava, u isto doba, i njegovo postojanje. Otuda su njegovo postojanje i njegova esencija jedno i isto. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV I

Iz ovoga sleduje, prvo, da božje postojanje, kao i njegova suština, jeste večna istina.

IZVEDENI STAV II

Sleduje, drugo, da Bog, ili svi božji atributi, jesu nepromenljivi. Jer, kad bi se oni menjali u odnosu na postojanje, oni bi takođe morali *(prema pretb. post.)* da se menjaju u odnosu na suštinu, to jest *(kao što je poznato po sebi)* morali bi od istinitih da postanu lažni, što je besmisleno.

POSTAVKA XXI

Sve što proizlazi iz apsolutne prirode jednoga božjega atributa, moralo je uvek i kao beskrajno da postoji, ili je, po samome tome atributu, večno i beskrajno.

DOKAZ

Ako odričeš ovu postavku, zamisli, ako je to moguće, da u jednome božjem atributu, iz apsolutne prirode toga atributa, proizlazi nešto što je konačno, i što ima ograničeno postojanje ili trajanje, – npr. božja ideja u mišljenju. A mišljenje, pošto se pretpostavlja kao božji atribut, jeste, nužnim načinom *(prema post. 11)*, beskrajno po svojoj prirodi. Međutim, ukoliko ono ima božju ideju, pretpostavlja se kao konačno. A *(prema defin. 2)* ono može da se shvati kao konačno, jedino ako je samim mišljenjem ograničeno. Ali ne samim mišljenjem, ukoliko ono sačinjava božju ideju, jer, u tome odnosu, pretpostavlja se ono kao konačno. Dakle, pomoću mišljenja, ukoliko ono ne sačinjava ideju Boga, a koje *(prema post. 11)* nužnim načinom mora da postoji. Dakle, postoji jedno mišljenje koje ne sačinjava božju ideju, i zbog toga, iz božje prirode, ukoliko je ona apsolutno mišljenje, ne sleduje nužnim načinom ideja Boga. (Jer ono se shvata kao da sačinjava ideju Boga, i kao da je ne sačinjava.) A to je protiv pretpostavke. Ako, zbog toga, božja ideja u mišljenju, ili nešto (svejedno je šta se pretpostavlja, pošto je dokaz opšti) u nekome božjem atributu sleduje, da

nužnosti apsolutne prirode toga atributa, to mora, nužnim načinom, da bude beskonačno. – To je bilo prvo.

Dalje, ono što iz nužnosti prirode jednoga atributa na ovaj način sleduje, ne može imati ograničeno postojanje ili trajanje. Jer, ako se to odriče, neka se pretpostavi da se u nekom božjem atributu nalazi stvar koja sleduje iz nužnosti prirode jednoga atributa, – npr. ideja Boga u mišljenju, – i neka se dalje pretpostavi da ona nekad nije postojala, ili da neće postojati. Pošto se mišljenje pretpostavlja kao božji atribut, ono mora da postoji i nužnim načinom, i kao nepromenljivo *(prema post. 11 i izv. stavu 2 post. 20).* Stoga bi izvan granica trajanja ideje Boga (pošto se pretpostavlja da ona nekad nije postojala, ili da neće postojati), mišljenje moralo postojati bez ideje Boga. A to je protiv pretpostavke; jer se pretpostavlja da iz datoga mišljenja, nužnim načinom, sleduje ideja Boga. Dakle, ideja Boga u mišljenju, ili nešto što sleduje, nužnim načinom, iz apsolutne prirode nekoga božjeg atributa, ne može imati ograničeno trajanje, nego je, po samome tome atributu, večno. – A to je bilo drugo.

Treba primetiti da se isto mora tvrditi o svakoj stvari koja u nekom božjem atributu nužnim načinom sleduje iz apsolutne božje prirode.

POSTAVKA XXII

Sve što proizlazi iz nekoga božjega atributa, ukoliko je on stavljen u takav način postojanja [modifikovan takvom modifikacijom], koji i nužnim načinom i kao beskrajan pomoću njega [toga atributa] postoji, mora, isto tako, da postoji i nužnim načinom, i kao beskrajno.

DOKAZ

Dokaz ovoga stava izvodi se na isti način kao i dokaz prethodnog stava.

POSTAVKA XXIII

Svaki modus, koji postoji i nužnim načinom, i kao beskrajan, morao je, nužnim načinom, da proizađe ili iz apsolutne

prirode nekoga božjega atributa, ili iz nekoga atributa koji je stavljen u način postojanja [koji je modifikovan modifikacijom], koji i nužnim načinom, i kao beskrajan postoji.

DOKAZ

Jer modus se nalazi u nečem drugom, pomoću čega mora da bude shvaćen *(prema defin. 5);* to će reći *(prema post. 15),* on je u samome Bogu, i samo pomoću Boga može da bude shvaćen. Ako se, dakle, modus shvati kao da, nužnim načinom, postoji, i da je beskrajan, onda mora oboje nužnim načinom da se zaključi, ili da se percipira pomoću nekog božjeg atributa, ukoliko se on shvata da izražava beskrajnost i nužnost postojanja, ili *(što je isto, prema defin. 8)* večnost; to jest (prema *defin. 6 i post. 19),* ukoliko se on apsolutno posmatra. Dakle, modus, koji i nužnim načinom i kao beskrajan postoji, morao je da sleduje iz apsolutne prirode nekoga božjega atributa, i to ili neposredno *(o tome post. 21),* ili posredovanjem kakvoga načina postojanja, koji proizlazi iz njegove apsolutne prirode; to jest *(prema preth. post.),* koji i nužnim načinom i kao beskrajan postoji. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXIV

Suština stvari, proizvedenih od Boga, ne sadrži u sebi postojanje.

DOKAZ

Jasan je iz definicije 1. Jer ono, čija priroda (naime, posmatrana po sebi) sadrži u sebi postojanje, jeste uzrok samoga sebe, i postoji iz same nužnosti svoje prirode.

IZVEDENI STAV

Iz ovoga izlazi da Bog nije samo uzrok što su stvari počele da postoje nego, isto tako, i što one neprestano traju u postojanju, ili (da se poslužim skolastičkim izrazom), da je Bog uzrok bivanja stvari. Jer, bilo da stvari postoje, ili da ne postoje, kad

god obratimo pažnju na njihovu suštinu, saznajemo da ona ne sadrži u sebi ni postojanje, ni trajanje. Zato i njihova suština ne može biti uzrok ni njihovoga postojanja, ni njihovoga trajanja, nego [taj uzrok može biti] samo Bog. čijoj samoj prirodi pripada postojanje *(prema izv. stavu 1 post. 14).*

POSTAVKA XXV

Bog nije samo spolja delujući [eficijentni] uzrok postojanja nego i suštine stvari

DOKAZ

Ako to odričeš onda, prema tome, Bog nije uzrok suštine stvari. Dakle *(prema aks. 4),* suština stvari može da se shvati bez Boga: a to je besmisleno *(prema post. 15).* Dakle, Bog je uzrok i suštine stvari. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Ova postavka još jasnije sleduje iz postavke 16. Jer iz nje sleduje da iz date božanske prirode, nužnim načinom, mora da se zaključi kako na suštinu stvari, tako i na njihovo postojanje; i – da to jednom rečju kažem – u smislu u kome se Bog zove uzrokom samoga sebe, on se, isto tako, mora zvati i uzrokom svih stvari, što će biti još jasnije iz sledećega izvedenoga stava.

IZVEDENI STAV

Pojedinačne stvari nisu ništa drugo nego stanja [afekcije] božjih atributa, ili modusi, kojima se božji atributi izražavaju na izvestan i određeni način. Dokaz je jasan iz postavke 15 i definicije 5.

POSTAVKA XXVI

Stvar koja je određena [opredeljena] da nešto dela [radi], bila je, nužnim načinom, za to od Boga određena; a stvar koja nije od Boga određena, ne može samu sebe odrediti za delanje.

DOKAZ

Ono na osnovu čega se kaže da su stvari određene da nešto delaju, jeste, nužnim načinom, nešto pozitivno *(kao što je po sebi poznato)*. Otuda je Bog, iz nužnosti svoje prirode, spolja delujući [eficijentni] uzrok kako njegove suštine, tako i njegovoga postojanja *(prema post. 25 i 16)*. – To je bilo prvo.

Iz toga sleduje veoma jasno i drugi deo stava. Jer, kad bi stvar, koja nije određena od Boga, mogla samu sebe da odredi, prvi deo ovoga stava bio bi lažan, što je apsurdno, kao što smo pokazali.

POSTAVKA XXVII

Jedna stvar koja je od Boga opredeljena da nešto dela, ne može samu sebe učiniti neopredeljenom.

DOKAZ

Ova postavka je jasna iz treće aksiome.

POSTAVKA XXVIII

Svaka pojedinačna stvar, ili svaka stvar koja je konačna i ima ograničeno postojanje, može da postoji, i da bude određena za delanje, samo ako je za postojanje i za delanje određena od drugoga uzroka, koji je, isto tako, konačan, i ima ograničeno postojanje. A taj uzrok, sa svoje strane, može da postoji, i da bude određen za delanje, samo ako je određen da postoji i da dela od drugoga uzroka, koji je takođe konačan, i ima ograničeno postojanje. I tako u beskonačnost.

DOKAZ

Što god je određeno za postojanje i za delanje, određeno je tako od Boga *(prema post. 26 i izv. stavu post. 24)*. A ono što je konačno, i što ima ograničeno postojanje, nije moglo biti proizvedeno od apsolutne prirode jednoga božjega atributa. Jer što god proizlazi iz apsolutne prirode jednoga božjega atributa, jeste beskrajno i večno *(prema post. 21)*. Dakle, moralo je proizaći iz Boga, ili iz koga od njegovih atributa, ukoliko se ovaj posmatra kao aficiran nekim modusom. Jer, sem supstan-

cije i modusa, nema ničega *(prema aks. 1 i defin. 3 i 5),* a modusi *(prema izv. stavu post. 25)* nisu ništa drugo, nego stanja božjih atributa. A iz Boga, ili iz koga od njegovih atributa, ukoliko je ovaj stavljen u jedan način postojanja, koji je večan i beskrajan, ne bi, isto tako, moglo da proizađe *(prema post. 22).* Dakle, moralo je da proizađe, ili da za postojanje i delanje bude određeno od Boga, ili od koga njegovoga atributa, ukoliko je on stavljen u jedan način postojanja, koji je konačan, i ima određeno postojanje. – To je bilo prvo.

Dalje, opet, morao je taj uzrok, ili taj modus *(iz istoga razloga kojim smo već prvi deo ovoga stava dokazali)* isto tako da bude određen od drugoga, koji je takođe konačan, i ima jedno određeno postojanje, a taj poslednji opet *(iz istoga razloga)* morao je biti određen od drugoga, i tako uvek *(iz istoga razloga)* u beskonačnost. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Pošto su neke stvari morale biti neposredno proizvedene od Boga, – naime one koje iz njegove apsolutne prirode sleduju, nužnim načinom, a, posredovanjem ovih prvih ostale, koje bez Boga ne mogu ni da postoje, ni da se shvate, – iz toga izlazi, prvo, da je Bog apsolutno najbliži uzrok stvari koje su neposredno od njega proizvedene, – a da nije, kao što se kaže, najbliži uzrok u svojoj vrsti. Jer posledice Boga ne mogu bez svoga uzroka ni da postoje, ni da budu shvaćene *(prema post. 15 i izv. stavu post. 24).* Sleduje, drugo, da Bog ne može biti u pravome smislu nazvan udaljenim uzrokom pojedinačnih stvari, sem, možda, zato da ove razlikujemo od onih koje je on neposredno proizveo, ili, pre, koje sleduju iz njegove apsolutne prirode. Jer pod udaljenim uzrokom podrazumevamo jedan takav, koji sa posledicom ni na koji način nije vezan. A sve što jeste, jeste u Bogu, i od Boga tako zavisi da bez njega ne može ni da postoji, ni da se shvati.

POSTAVKA XXIX

U prirodi stvari nema ničeg slučajnog, nego je sve određeno iz nužnosti božje prirode da na izvestan način postoji i dela.

DOKAZ

Što god postoji, postoji u Bogu *(prema post. 15)*, a Bog se ne može nazvati slučajnom stvari. Jer *(prema post. 11)* on postoji nužnim načinom, a ne slučajno. Dalje, modusi božje prirode proizašli su iz nje [te prirode] isto tako nužnim načinom, a ne slučajno *(prema post. 16)*, i to ili ukoliko se posmatra božja priroda apsolutno *(prema post. 21)*, ili ukoliko se posmatra kao određena da radi na izvestan način *(prema post. 27)*. Dalje, Bog je uzrok ovih modusa, ne samo ukoliko oni prosto postoje *(prema izv. stavu post. 24)* nego, takođe *(prema post. 26)*, ukoliko se oni posmatraju kao određeni da nešto delaju. Ako oni nisu određeni od Boga *(prema istoj post.)*, nemoguće je, ali nije slučajno, da sami sebe određuju; a ako su, naprotiv *(prema post. 27)*, oni određeni od Boga, onda je nemoguće, ali nije slučajno, da sami sebe učine neodređenima. Dakle sve je određeno nužnošću božje prirode, ne samo da postoji nego, isto tako, da na izvestan način postoji i dela, i nema ničega slučajnoga. *Š. s i. d.*

PRIMEDBA

Pre nego što produžim, hoću ovde da objasnim šta treba razumeti pod prirodom koja stvara [Natura naturans], a šta pod stvorenom prirodom [Natura naturata], – ili, pre, hoću da podsetim na to. Jer iz onoga što prethodi smatram već za utvrđeno da mi pod prirodom koja stvara treba da razumemo ono što u sebi jeste, i pomoću sebe se shvata, ili takve atribute supstancije koji izražavaju jednu večnu i beskrajnu suštinu: to jest *(prema izv. stavu 1 post. 14, i izv. stavu 2 post. 17)* Boga, ukoliko se on posmatra kao slobodan uzrok. A pod stvorenom prirodom razumem sve ono što proizlazi iz nužnosti božje prirode, ili svakoga od božjih atributa; to jest, razumem sve moduse božjih atributa, ukoliko se oni posmatraju kao stvari koje su u Bogu, i bez Boga ne mogu ni da postoje, ni da se shvate.

POSTAVKA XXX

Razum, stvarno konačan, ili stvarno beskonačan mora obuhvatati božje atribute i božja stanja, i ništa drugo.

DOKAZ

Jedna istinita ideja mora da se slaže sa svojim predmetom *(prema aks. 6);* to jest *(kao što je jasno po sebi),* ono što se objektivno sadrži u razumu mora, nužnim načinom, da se nalazi u prirodi; a u prirodi *(prema izv. stavu 1 post. 14)* postoji samo jedna supstancija, naime Bog, i nema nikakvih drugih stanja *(prema post. 15)* sem onih koja su u Bogu, a koja *(prema istoj post.)* bez Boga ne mogu ni da postoje, niti da se shvate. Dakle, razum, stvarno konačan, ili stvarno beskonačan, mora da obuhvata božje atribute i božja stanja, i ništa drugo. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXXI

Stvarni razum, bio on konačan ili beskonačan, kao i volja, požuda [žudnja], ljubav itd., moraju se uračunati u stvorenu prirodu, a ne u prirodu koja stvara.

DOKAZ

Jer pod razumom *(kao što je po sebi jasno)* ne razumemo apsolutno mišljenje, nego samo izvestan modus mišljenja koji se modus razlikuje od drugih, – kao što su požuda, ljubav itd., i zato *(prema defin. 5)* apsolutnim mišljenjem mora biti shvaćen; naime *(prema post. 15 i defin. 6)* nekim božjim atributom, koji izražava večnu i beskrajnu suštinu mišljenja, i mora tako da se zamisli da bez njega ne može ni da postoji, ni da bude shvaćen. Zbog toga razum mora *(prema prim. stava 29)* da se uračuna u stvorenu prirodu, a ne u prirodu koja stvara, kao i ostali modusi mišljenja. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Razlog zašto ja ovde govorim o stvarnom [aktuelnom] razumu, nije taj što priznajem da postoji neki mogući [potencijelni] razum; nego zato što svaku zabunu želim da izbegnem, hteo sam da govorim samo o jednoj od nas potpuno jasno shvaćenoj stvari, naime o samome razumevanju, koje mi jasnije od svega shvatamo. Jer mi ništa ne možemo da razumemo što ne bi odvelo savršenijem saznanju razumevanja.

POSTAVKA XXXII

Volja ne može da bude nazvana slobodnim, nego samo nužnim uzrokom.

DOKAZ

Volja je samo izvestan modus mišljenja, kao i razum; i zbog toga *(prema post. 28)* svako pojedinačno htenje može da postoji, i da bude opredeljeno za delanje, samo ako je opredeljeno od drugoga uzroka, a ovaj opet od drugoga, i tako u beskonačnost. Ako se pretpostavi beskrajna volja, onda takođe mora biti opredeljena za postojanje i za delanje od Boga, – ne ukoliko je on supstancija apsolutno beskrajna, nego ukoliko poseduje atribut koji izražava beskrajnu i večnu suštinu mišljenja *(prema post. 23)*. Dakle, ma na koji način da se volja shvati, bilo kao konačna, ili kao beskonačna, ona traži uzrok koji je opredeljuje za postojanje i za delanje; i tako *(prema defin. 7)* ona se ne može nazvati slobodnim uzrokom nego samo nužnim ili prinuđenim. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV I

Iz ovoga izlazi, prvo, da Bog ne radi iz slobode volje.

IZVEDENI STAV II

Izlazi, drugo, da se volja i razum odnose prema božjoj prirodi isto tako kao kretanje i mir, i kao apsolutno sve stvari prirode koje *(prema post. 29)* od Boga moraju biti opredeljene da postoje i da delaju na izvestan način. Jer volji, kao i svemu drugome, potreban je jedan uzrok, od koga je opredeljena da postoji i da dela na izvestan način. I, mada beskrajno mnogo sleduje iz date volje ili razuma, ipak se, zbog toga, isto tako malo može reći da Bog radi iz slobode volje, kao što se ne može reći, zbog onoga što sleduje iz kretanja i mira (jer iz njih isto tako sleduje beskrajno mnogo), da Bog radi iz slobode kretanja i mira. Zato volja ne pripada božjoj prirodi više nego ostale stvari prirode, već se odnosi prema njoj na isti način kao

kretanje, i mir, i sve ostalo što smo pokazali da sleduje iz nužnosti božje prirode, i da je njome opredeljeno da na izvestan način postoji i dela.

POSTAVKA XXXIII

Stvari nisu mogle biti proizvedene od Boga ni na koji drugi način, i nikakvim drugim redom, nego što su bile proizvedene.

DOKAZ

Jer sve stvari proizašle su, nužnim načinom, iz date božje prirode *(prema post. 16)*, i iz nužnosti božje prirode one su opredeljene da na izvestan način postoje i delaju *(prema post. 29)*. Kad bi, dakle, stvari mogle biti druge prirode, ili kad bi na drugi način mogle biti opredeljene da delaju, – tako da bi red prirode bio drugi, – i božja priroda mogla bi, isto tako, biti druga nego što sad jeste; i, prema tome *(prema post. 11)*, ta druga priroda takođe bi morala da postoji, i, shodno tome, moglo bi postojati dva ili više bogova, što je *(prema izv. stavu 1 post. 14)* besmisleno. Zbog toga, stvari nisu mogle ni na koji drugi način, i nikakvim drugim redom itd. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA I

Pošto sam ovim pokazao jasnije nego što je podnevna svetlost da apsolutno ničega u stvarima nema zbog čega bi se one mogle nazvati slučajnima, hoću sad, u nekoliko reči, da objasnim šta treba da razumemo pod slučajnim; ali, pre toga, šta treba da razumemo pod nužnim i nemogućim. Jedna stvar zove se nužnom, ili u odnosu na njenu suštinu, ili u odnosu na njen uzrok. Jer postojanje jedne stvari proizlazi, nužnim načinom, ili iz njene suštine i definicije, ili iz datog uzroka koji spolja deluje. Dalje, iz ovih istih uzroka jedna stvar naziva se nemogućom; naime, ili zbog toga što njena suština, ili što njena definicija sadrži u sebi protivrečnost, ili što ne postoji nijedan spoljni uzrok koji je određen da takvu stvar proizvede. A jedna stvar ne može se nazvati slučajnom ni iz kakvog drugog razloga, sem s obzirom na nedostatak našeg saznanja.

Jer stvar o kojoj ne znamo da li njena suština sadrži u sebi protivrečnost, ili stvar o kojoj tačno znamo da njena suština ne sadrži u sebi nikakvu protivrečnost, a o čijem postojanju ipak ništa izvesno ne možemo da tvrdimo, – zato što nam je skriven red uzroka, – ta stvar nam nikad ne može izgledati ni kao nužna, ni kao nemoguća, i zbog toga je nazivamo ili slučajnom ili mogućom.

PRIMEDBA II

Iz prethodnoga izlazi jasno da su stvari bile proizvedene od Boga sa najvećim savršenstvom, pošto su proizašle nužnim načinom iz date najsavršenije prirode. I time Bog nije okrivljen ni za kakvo nesavršenstvo; jer nas je samo njegovo savršenstvo primoralo da to tvrdimo. Još više, iz suprotnoga tvrđenja jasno bi sledovalo (kao što sam upravo pokazao) da Bog nije u najvećem stepenu savršen; jer, doista, da su stvari bile proizvedene na drugi način, onda bismo Bogu morali pridati drugu prirodu, različitu od one koju smo primorani da mu pripišemo, iz posmatranja najsavršenijega bića. Ali ja ne sumnjam da mnogi odbacuju ovo mišljenje kao besmisleno, i ne pristaju čak ni da ga ispitaju; i to ni iz kakvoga drugoga uzroka, nego zato što su navikli da pridaju Bogu drugu slobodu, sasvim različitu od one koju smo mi *(defin. 7)* učili, – naime, apsolutnu volju. Ali ja ne sumnjam – kad bi oni hteli da razmisle o ovoj stvari, i da tačno ispitaju red naših dokaza – da bi potpuno odbacili takvu jednu slobodu koju sad pridaju Bogu, ne samo kao ništavnu, nego i kao veliku prepreku nauci. Nije potrebno da ovde ponavljam ono što sam rekao u primedbi 17. postavke. Međutim, njima za ljubav pokazaću još da – čak i kad se prizna da volja pripada božjoj bitnosti – ipak iz božjega savršenstva sleduje da stvari ni na koji drugi način, i ni u kakvom drugom redu, nisu mogle biti stvorene od Boga.

Biće lako da se ovo pokaže, ako, prvo, posmatramo ono što oni [protivnici] sami priznaju, naime da od same odluke i volje božje zavisi da je svaka stvar ono što jeste. Kad bi bilo drukčije, Bog ne bi bio uzrok svih stvari. Zatim, [oni priznaju] da su sve božje odluke od večnosti bile potvrđene od samoga Boga. Kad bi bilo drukčije, Bog bi bio okrivljen

za nesavršenstvo i nepostojanost. A pošto u večnosti nema ni *kad,* ni *pre,* ni *posle,* iz toga, to jest iz samoga božjeg savršenstva, izlazi da Bog nikad ne može, i da nikad nije mogao nešto drugo odlučiti; ili, da Bog nije postojao pre svojih odluka, niti da bez njih može postojati. Ali, kazaće [protivnici], i kad bi se pretpostavilo da je Bog stvorio drugu prirodu stvari, ili da je od večnosti drugo nešto odlučio o prirodi i njenome redu, – iz toga ipak ne bi sledovala nikakva nesavršenost u Bogu.

Ali, kad to kažu, oni, u isto doba, dopuštaju da Bog može menjati svoje odluke. Jer, da je Bog o prirodi i njenome redu drukčije odlučio, nego što je odlučio, to jest, da je on o prirodi nešto drugo hteo i zamislio, on bi, nužnim načinom, imao drugi razum, nego što ga sad ima, i drugu volju, nego što je sad ima. A ako je dopušteno da se Bogu prida drugi razum, i druga volja, bez ikakve promene njegove bitnosti i njegovoga savršenstva, – iz koga, onda, razloga Bog ne bi mogao i sad da menja svoje odluke o stvorenim stvarima, a da, ipak, ostane podjednako savršen? U odnosu na njegovu bitnost i savršenstvo svejedno je na koji se način zamišljaju njegov razum i njegova volja prema stvorenim stvarima i njihovom redu. Zatim, svi meni poznati filozofi priznaju da u Bogu ne postoji nikakav mogući [potencijelni], nego samo stvarni [aktuelni] razum. A kako se i božji razum i njegova volja ne razlikuju od njegove bitnosti, kao što takođe svi priznaju, iz toga, isto tako, izlazi da bi božja bitnost bila druga, nužnim načinom, da je Bog imao u stvarnosti drugi razum i drugu volju. Dakle (kao što sam od početka zaključio), kad bi stvari bile proizvedene od Boga drukčije, nego što su sad, onda bi božji razum i njegova volja, to jest (kao što se priznaje), božja bitnost, morali biti drugi, – što je besmisleno.

Pošto, dakle, stvari nisu mogle biti proizvedene od Boga ni na koji drugi način, i nikakvim drugim redom, i pošto istina ovoga tvrđenja sleduje iz najvišeg božjeg savršenstva, – nijedan zdravi razum, doista, ne može nas ubediti da verujemo kako Bog nije hteo da stvori sve stvari koje su u njegovome razumu, sa onim istim savršenstvom sa kojim ih on zamišlja. A oni će reći da u stvarima nema ni savršenstva ni nesavršenstva, nego da ono što se u njima nalazi, i zbog čega su one savršene ili nesavršene, i nazivaju se dobrima ili zlima,

– zavisi jedino od božje volje. Prema tome, da je Bog hteo, on je mogao učiniti da ono što je sad savršenstvo, bude najveće nesavršenstvo, i obratno. Ali, uistini, šta bi drugo ovo bilo, nego otvoreno tvrditi da Bog, koji, nužnim načinom, misli ono što hoće, može, svojom voljom, učiniti da stvari misli na drugi način nego što ih misli, – što je (kao što sam pokazao) velika besmislenost. Ja mogu protiv mojih protivnika da okrenem [njihov] dokaz na ovaj način. Sve zavisi od božje moći. Da bi se, dakle, stvari mogle odnositi drukčije, morala bi, nužnim načinom, i božja volja da se drukčije odnosi; a božja volja ne može se drukčije odnositi (kao što smo najočevidnije pokazali iz božjega savršenstva). Dakle, ni stvari se ne mogu drukčije odnositi.

Priznajem, ovo mišljenje, koje sve potčinjava jednoj indiferentnoj božjoj volji, i sve čini zavisnim od božjega nahođenja, – manje se udaljuje od istine nego mišljenje onih koji tvrde da Bog sve čini s obzirom na dobro. Jer oni, izgleda, stavljaju van Boga nešto, što ne zavisi od Boga, na šta Bog obraća pažnju pri radu, kao na uzor, ili čemu teži kao sigurnome cilju. A to, doista, nije ništa drugo nego potčiniti Boga sudbini, od čega se ništa besmislenije ne može tvrditi o Bogu, koji je, kao što smo pokazali, prvi i jedini slobodni uzrok, kako suštine svih stvari tako i njihovoga postojanja. Zbog toga nije potrebno da gubim vreme pobijajući ovu besmislenost.

POSTAVKA XXXIV

Božja moć jeste sama njegova bitnost.

DOKAZ

Iz same nužnosti božje bitnosti izlazi, naime, da je Bog uzrok samoga sebe *(prema post. 11)* i *(prema post. 16 i njenome izv. stavu)* svih stvari. Dakle, božja moć, kojom sam on i sve stvari postoje i rade, jeste sama njegova bitnost *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXXV

Sve što shvatamo da stoji u božjoj moći, to postoji, nužnim načinom.

DOKAZ

Jer sve što stoji u božjoj moći, mora *(prema preth. post.)* u njegovoj bitnosti biti tako podrazumevano da iz nje sleduje, nužnim načinom; dakle, nužnim načinom, postoji. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXXVI

Ništa ne postoji, iz čije prirode ne bi sledovala neka posledica.

DOKAZ

Sve, što postoji, izražava božju prirodu, ili bitnost, na izvestan i određeni način *(prema izv. stavu post. 25)*, to jest *(prema post. 34)*, sve što postoji izražava na izvestan i određeni način božju moć, koja je uzrok svih stvari; otuda *(prema post. 16)*, iz svega mora da proizlazi neka posledica. *Š. s. i. d.*

DODATAK

Ovim sam objasnio božju prirodu i njegove osobine, – naime, da Bog nužnim načinom postoji; da je jedini; da iz same nužnosti svoje prirode postoji i dela; da je, i na koji je način, slobodan uzrok svih stvari; da je sve u Bogu, i od njega tako zavisi, da bez njega ne može ni postojati, ni biti shvaćeno; i, najzad, da je sve od Boga bilo unapred opredeljeno, ne po slobodi [njegove] volje, ili po [njegovom] apsolutnom nahođenju, nego iz apsolutne božje prirode, ili iz beskrajne moći. Sem toga, ja sam se, u svakoj datoj prilici, brinuo da otklonim predrasude, koje su mogle sprečiti da se razumeju moji dokazi. Međutim, pošto ostaje mnogo drugih predrasuda, koje su takođe i najviše mogle i mogu da spreče da ljudi razumeju vezu stvari, na način kao što sam izložio, smatrao sam za vredno truda da ih podvrgnem ovde ispitu razuma. A sve predrasude koje preduzimam da ovde naznačim, zavise od ove jedne, naime od toga što ljudi obično pretpostavljaju da sve stvari u prirodi, kao oni sami, delaju radi nekoga cilja; još više, što čak kao izvesno tvrde kako Bog upravlja sve jednome izvesnome cilju. Jer oni kažu da je Bog načinio sve

radi čoveka, a čoveka zbog toga da ga obožava. Hoću, dakle, pre svega, da razmotrim tu jednu predrasudu, tražeći, *prvo*, uzrok zašto se većina ljudi njome zadovoljava, i zašto su svi od prirode tako naklonjeni tome da je prihvate. *Zatim*, pokazaću njenu lažnost, i, *najzad*, kako su iz nje stvorene predrasude o *dobru i zlu, zasluzi i grehu, hvali i kuđenju, redu i zabuni, lepoti i ružnoći*, i o drugome ove vrste.

Ovde nije mesto da se to izvodi iz prirode ljudskoga duha. Biće dosta ako uzmem kao osnov ono što svaki mora da prizna; naime [činjenicu], da se svi ljudi rađaju ne poznajući uzroke stvari; da svi poseduju nagon da traže ono što je po njih korisno, i da su toga svesni. Iz toga izlazi, *prvo*, da ljudi smatraju sebe za slobodne, pošto su svesni svojih htenja i svojih nagona, a ni u snu ne misle na uzroke, koji ih navode da teže i da žele, zato što ih ne znaju. *Drugo*, iz toga sleduje da ljudi sve rade zbog cilja, naime zbog koristi kojoj teže. Otuda dolazi da oni uvek žele da saznadu samo ciljne [finalne] uzroke svršenih stvari, i mirni su kad za njih doznadu, jer nemaju nikakvoga razloga da dalje sumnjaju. Ako za te ciljeve ne mogu da doznadu od drugoga, ne ostaje im ništa drugo nego da se okrenu samima sebi, i da misle na ciljeve, od kojih su obično sami determinirani za slične radnje. I tako, nužnim načinom, sude o prirodi drugoga prema svojoj prirodi. Pošto oni, dalje, u sebi i van sebe nalaze mnoga sredstva, koja znatno doprinose dostizanju onoga što je za njih korisno, – kao, npr., oči za gledanje, zube za žvakanje, biljke i životinje za hranu, sunce za osvetljavanje, more za hranjenje riba; oni, prema tome, sve u prirodi smatraju kao sredstva za svoju korist. A pošto znaju da su oni ta sredstva pronašli, ali da ih nisu pribavili, – to im je bio povod da poveruju kako ih je neko drugi pribavio radi njihove upotrebe. Jer, pošto su posmatrali stvari kao sredstva, nisu mogli verovati da su one same sebe načinile [da su one same od sebe postale], nego su iz sredstava, koja obično sami sebi pribavljaju, morali zaključiti kako postoji jedan, ili više upravljača prirode, obdarenih ljudskom slobodom, koji su se pobrinuli za sve njihove potrebe, i sve su načinili za njihovu upotrebu. A o prirodi ovih upravljača morali su oni – pošto o njoj nikad nisu nešto doznali – suditi prema svojoj prirodi. Otuda njihovo tvrđenje da bogovi upravljaju sve na korist čovekovu, da bi ljude privezali za

sebe, i da bi im ovi ukazivali najviše poštovanje. Otuda je došlo da je svaki razne vrste poštovanja Boga izmislio prema svome načinu mišljenja, – da bi ga Bog voleo više nego ostale, i da bi celu prirodu uputio na korist njegove slepe požude i nezasite lakomosti. Tako se ova predrasuda pretvorila u sujeverje, i pustila je duboke korene u duše. To je bio uzrok što se svaki čovek, uz najveći napor, trudio da razume ciljne [finalne] uzroke sviju stvari, i da ih objasni. Ali dok su nastojali da pokažu kako priroda ništa uzaludno ne radi (to će reći, ništa što ne bi bilo za potrebu ljudi), oni, izgleda, ništa drugo nisu pokazali, nego da su priroda i bogovi isto tako bezumni, kao ljudi. Pogledaj, molim te, gde se, najzad, došlo! Između tako mnogo korisnog u prirodi, morali su naći i mnogo štetnog; naime bure, zemljotrese, bolesti itd.; za njih su tvrdili da dolaze otuda što su bogovi ljuti zbog uvreda koje su im ljudi naneli, ili zbog grehova, učinjenih u služenju njima. I mada se iskustvo tome svakodnevno glasno protivilo, i beskrajnim primerima pokazivalo da se i pobožnima i bezbožnima bez razlike događaju i korisne i štetne stvari, – oni nisu napustili ukorenjenu zabludu. Jer njima je bilo lakše da ovo stave u druge nepoznate stvari, čiju korist nisu znali, i da tako održe svoje dosadašnje i urođeno stanje neznanja, nego da celu ovu zgradu razruše, i novu izmisle. Otuda su smatrali za izvesno da sudovi bogova daleko nadmašuju ljudsku moć shvatanja. Sâm taj uzrok, doista, mogao bi učiniti da istina ljudskome rodu večito ostane skrivena, da matematika, koja se ne bavi ciljevima, nego samo suštinom i osobinama figura, nije pokazala ljudima drugu normu istine. Pored matematike, mogu da se označe i drugi uzroci (koje je izlišno ovde nabrajati), koji su omogućili da ljudi obrate pažnju na te zajedničke predrasude, i da budu dovedeni do pravoga saznanja stvari.

Time sam dovoljno objasnio ono što sam obećao na prvome mestu. Ali nije potrebno mnogo reči da se pokaže kako priroda nema nikakav cilj, propisan sebi, i kako svi ciljni [finalni] uzroci nisu ništa drugo nego ljudske izmišljotine. Jer verujem da je to već dovoljno utvrđeno, kako iz osnova i uzroka, iz kojih sam pokazao da ova predrasuda vodi poreklo, tako i iz *postavke 16 i izvedenih stavova postavke 32,* i, sem toga, iz svih onih postavaka u kojima sam pokazao da sve u prirodi proizlazi po večnoj nužnosti i najvišem savršenstvu.

Ali hoću da dodam i to da ovo učenje o cilju okreće prirodu sasvim naopako. Jer to učenje smatra ono što je u stvari uzrok, kao posledicu, i obratno. Zatim, ono čini docnijim ono što je po prirodi ranije. I, najzad, ono čini najnesavršenijim ono što je najviše i najsavršenije. Jer (ostavljam na stranu dve prve tačke, zato što su po sebi jasne), kao što je utvrđeno iz *postavaka 21, 22 i 23,* ona je posledica najsavršenija, koja je od Boga neposredno proizvedena; i što više posrednih uzroka potrebuje jedna stvar da bude proizvedena, utoliko je ona nesavršenija. A kad bi stvari, koje su neposredno proizvedene od Boga, bile zbog toga načinjene da bi Bog dostigao svoj cilj, tada bi, nužnim načinom, poslednje, zbog kojih su prve načinjene, bile najizvrsnije od sviju. Zatim, ovo učenje uništava božje savršenstvo. Jer, ako Bog radi zbog jednoga cilja, on, nužnim načinom, teži nečem čega nema. A mada teolozi i metafizičari prave razliku između cilja potrebitosti i cilja asimilacije, oni, ipak, priznaju da je Bog načinio sve radi sebe, a ne radi stvari koje bi trebalo da budu stvorene; jer oni, sem Boga, ne mogu da naznače ništa pre stvaranja sveta zbog čega bi Bog delao. Tako su oni, nužnim načinom, primorani da priznadu da je Bog bio bez onoga za šta je hteo da pribavi sredstva, i da je on to želeo, – kao što je jasno po sebi.

A ovde se ne sme preći preko toga što su pristalice toga učenja, koje su htele da pokažu svoj duh označavanjem ciljeva stvari, uvele jedan novi način argumentiranja da bi ovo svoje učenje dokazali, – naime svođenje ne na nemogućnost, nego na neznanje; što pokazuje da nisu raspolagali nikakvim drugim sredstvom za dokazivanje ovoga učenja. Npr., ako je sa kakvoga krova pao kamen na glavu nekoga čoveka, i ubio ga, onda oni na ovaj način dokazuju da je kamen pao radi toga da ubije čoveka. Kako bi moglo biti [vele] da se slučajno steku tolike prilike (jer često se mnoge prilike ujedno stiču), – ako kamen nije s tim ciljem pao po volji božjoj? Možda ćeš odgovoriti da se to dogodilo zato što je vetar duvao, i zato što je čoveka tamo vodio put? Ali oni će navaljivati: zašto je vetar duvao baš u to vreme? Zašto je onoga čoveka baš u isto vreme tamo vodio put? Ako ponovo odgovoriš da se vetar tada podigao zato što je more, dan pre toga, još pri mirnome vremenu, počelo da se pokreće, i da je čovek bio pozvan od prijatelja, oni će opet navaljivati, – jer ispitivanju nema kraja,

– zašto se more pokretalo? Zašto je čovek u to vreme bio pozvan? I tako neće prestati da pitaju dalje za uzroke uzroka, dok ne pribegneš volji božjoj, to jest utočištu neznanja. Isto se tako oni glupo čude kad vide sklop čovekovoga tela, te, zbog toga što ne znaju uzroke tolike veštine, zaključuju da ono nije izgrađeno mehaničkom, nego božanskom ili natprirodnom veštinom, i tako uređeno da nijedan deo ne vređa drugi. Otuda dolazi da ko traži prave uzroke čuda, i teži da shvati prirodne stvari kao učen čovek, a ne da im se, kao budala, čudi, svuda se smatra kao jeretik i bezbožnik, i na njega glasno viču oni koje gomila obožava kao tumače prirode i bogova. [Jer oni znaju da kad nestane neznanja, nestaje i čuđenja, – to će reći jedinoga sredstva koje imaju da izvode svoje dokaze, i da održavaju svoj ugled.]

Ali ovo ostavljam, i prelazim na ono o čemu sam odlučio da raspravljam ovde na *trećem* mestu.

Pošto su ljudi uverili sebe da se sve što se događa, njih radi događa, – oni su, kod svake stvari, morali da drže za glavno ono što je njima bilo najkorisnije, i da sve ono cene kao najizvrsnije što je najprijatnije na njih delovalo. Otuda su morali da obrazuju ove pojmove, kojima su objašnjavali prirodu stvari, naime: *Dobro, Zlo, Red, Zabuna, Toplo, Hladno, Lepota i Ružnoća.* I zato što su sebe smatrali za slobodne, proizašli su pojmovi *Pohvala i Kuđenje, Greh i Zasluga,* – ali o ovim poslednjima ću tek dalje da raspravljam, pošto budem govorio o ljudskoj prirodi. Međutim, prve ću ovde ukratko da objasnim.

Sve što doprinosi zdravlju i obožavanju Boga, nazvali su ljudi *Dobrim,* a suprotnost tome *Zlim.* A pošto oni, koji ne saznaju prirodu stvari, nego stvari samo predstavljaju, ništa ne tvrde o stvarima, i smatraju opažajno predstavljanje za razum, – oni čvrsto veruju, u svome nepoznavanju stvari i svoje prirode, da u stvarima postoji red. Jer kad su stvari tako raspoređene da ih pri čulnome opažanju možemo lako predstaviti, i, prema tome, i lako ih se setiti, – onda kažemo da su dobro uređene, a u suprotnom slučaju da su rđavo uređene ili nejasne. A pošto nam je ono što možemo lako da predstavimo, prijatnije od svega drugoga, ljudi pretpostavljaju red zabuni, kao da je red nešto u prirodi nezavisno od odnosa prema našoj moći predstavljanja. I oni kažu da je Bog sve

stvari stvorio shodno jednome redu, i, na taj način, oni, nc znajući, pripisuju Bogu moć predstavljanja, – sem ako ne misle da je Bog, brinući se za ljudsku moć predstavljanja, sve stvari rasporedio na takav način kako bi ih oni mogli najlakše da predstave. I oni se neće zaustaviti na tome što se nalazi beskrajno mnogo stvari koje daleko nadmašavaju našu moć predstavljanja, i vrlo mnogo koje ta moć meša zbog svoje slabosti. Ali dosta o tome.

Zatim, drugi pojmovi nisu ništa drugo nego načini predstavljanja, kojima se moć predstavljanja podstiče na razne načine. Ipak, njih neznalice smatraju za glavne atribute stvari, jer veruju, kao što smo već kazali, da su stvari načinjene radi njih. Tako oni prirodu jedne stvari nazivaju dobrom ili rđavom, zdravom ili trulom i pokvarenom, prema tome kako ona na njih deluje. Npr., ako kretanje koje nervi primaju od predmeta, opaženih očima, doprinosi zdravlju, onda se predmeti, koji su uzrok toga, nazivaju lepim, a oni, koji izazivaju suprotno kretanje, nazivaju se ružnim. Dalje, predmeti koji deluju na čulo preko nosa, nazivaju se mirisni ili smrdljivi, oni što dejstvuju preko jezika, slatki ili gorki, ukusni ili bljutavi itd. Koji deluju preko čula pipanja, nazivaju se tvrdi ili meki, hrapavi ili glatki itd. Najzad, za one koji deluju na uši kaže se da proizvode šum, ton ili harmoniju, od kojih je poslednja ljude tako zaludela da su verovali kako i Bog uživa u harmoniji. Ima čak i filozofa koji su uverili sebe da kretanja nebeskih tela čine harmoniju. Sve ovo dovoljno pokazuje da svaki sudi o stvarima prema sposobnosti svoga mozga, ili, pre, da je afekcije moći predstavljanja uzeo za same stvari. Otuda nije čudo (da i to u prolazu pomenemo) što su se među ljudima rodile tolike rasprave, kao što znamo iz iskustva, a iz njih, najzad, skepticizam. Jer mada se ljudska tela u mnogim tačkama slažu, ona se ipak u većini razlikuju, i stoga ono što jednome izgleda dobro, drugome se čini rđavo; što se jednome čini uređeno, drugome je neuređeno; što je jednome prijatno, drugome je neprijatno, i tako u svemu drugome, u šta ovde neću ulaziti, zato što ovde nije mesto da ove stvari iscrpno raspravljam, i zato što svi imaju dosta iskustva o tome. Jer svima je u ustima: koliko glava toliko mišljenja [koliko ljudi toliko ćudi]; svakome je njegovo mišljenje dovoljno; nisu manje razlike između mozgova nego između nepaca [ukusi su isto toliko raz-

ličiti koliko glave]. Ove poslovice dovoljno pokazuju da ljudi sude o stvarima prema sposobnosti [svoga] mozga, i da ih radije predstavljaju nego saznaju. Jer da su oni saznali stvari, ove bi njih sve, kao što to svedoči matematika, ako ne pridobile, ono bar ubedile.

Vidimo, dakle, da svi pojmovi, kojima masa obično objašnjava prirodu, jesu samo načini predstavljanja, i da ne pokazuju prirodu nijedne stvari, nego samo stanje moći predstavljanja; a pošto oni imaju imena, kao da označavaju bića što postoje van moći predstavljanja, ja ih ne zovem bićima razuma, nego bićima imaginacije. I tako se svi dokazi, koji su iz sličnih pojmova uzeti protiv nas, lako mogu oboriti. Jer mnogi imaju običaj da ovako dokazuju: ako su sve stvari proizašle iz nužnosti najsavršenije božje prirode, otkud su onda postale tolike nesavršenosti u prirodi: naime truljenje stvari do smrada, ružnoća stvari koja izaziva gađenje, nered, zlo, greh itd. Ali, kao što sam rekao, oni se lako daju pobiti. Jer savršenstvo stvari treba ceniti iz same njihove prirode i snage, i otuda stvari nisu više ili manje savršene radi toga što uveseljavaju ili vređaju kakvo ljudsko čulo, i što ljudskoj prirodi koriste, ili joj se protive. A onima koji pitaju zašto Bog sve ljude nije tako stvorio da njima upravlja samo razum, ništa drugo ne odgovaram nego ovo: zato što je imao dovoljno materije da stvori sve, – od najvišeg stepena savršenstva do najnižeg; ili, tačnije govoreći: zato što su zakoni njegove prirode bili tako prostrani, da su bili dovoljni da proizvedu sve što može biti shvaćeno od jednoga beskrajnoga razuma, – kao što sam dokazao u postavci 16.

Ovo su predrasude koje sam hteo da navedem ovde. Ako ih je ostalo još od ove vrste, one će od svakoga moći da budu popravljene, sa malo razmišljanja.

2

O prirodi i poreklu duha

Prelazim sad na objašnjenje onoga što je moralo, nužnim načinom, da proizađe iz bitnosti Boga, ili večnog i beskrajnog bića. Neću raspravljati o svemu, – jer u post. 16, dela 1, dokazali smo da beskrajno mnogo mora da sleduje iz te bitnosti, na beskrajno mnogo načina, – nego samo o onome što nas može odvesti, kao rukom, saznanju ljudskoga duha i njegovoga vrhovnoga blaženstva.

DEFINICIJA

I. Pod telom razumem modus, koji na izvestan i određen način izražava božju bitnost, ukoliko se ona posmatra kao rasprostrta stvar; vidi izv. stav post. 25 dela 1.

II. Kažem da suštini jedne stvari pripada ono, čijom se datošću nužnim načinom stavlja stvar, a čijim se uklanjanjem nužnim načinom uklanja stvar; ili ono bez čega stvar, i obratno, što bez stvari ne može ni da postoji, ni da bude shvaćeno.

III. Pod idejom razumem pojam duha, koji duh obrazuje, zato što je on stvar koja misli.

Objašnjenje

Kažem radije pojam nego opažanje, zato što reč opažanje, kako izgleda, označava da duh trpi od predmeta. A pojam izgleda da izražava delanje duha.

IV. Pod adekvatnom idejom razumem ideju, koja – ukoliko se posmatra po sebi, bez odnosa na predmet – ima sve osobine ili unutrašnje oznake jedne istinite ideje.

Objašnjenje

Kažem unutrašnje, da isključim onu [oznaku] koja je spoljašnja, naime saglasnost ideje sa njenim predmetom.

V. Trajanje je neodređeno produžavanje postojanja.

Objašnjenje

Kažem neodređeno, jer ono ni na koji način ne može biti određeno samom prirodom stvari koja postoji, kao ni uzrokom koji spolja deluje, koji, doduše, nužnim načinom stavlja postojanje stvari, ali ga ne uklanja.

VI. Pod stvarnošću [realitetom] i savršenstvom razumem jedno isto.

VII. Pod pojedinačnim stvarima razumem stvari koje su konačne, i imaju određeno postojanje. Jer ako se više individua tako stiču u jednome delanju, da su sve u isto vreme uzrok jedne posledice, ja ih, utoliko, posmatram sve kao jednu pojedinačnu stvar.

AKSIOME

I. Čovekova suština ne sadrži u sebi nužno postojanje, to jest, prema redu prirode može da se dogodi, kako da ovaj i onaj čovek postoji, tako i da ne postoji.

II. Čovek misli.

III. Modusi mišljenja, kao ljubav, požuda [žudnja], ili ma koji drugi što bivaju obeležavani imenom afekta duše, postoje samo ako se u istoj individui nalazi ideja stvari voljene, željene itd. A ideja može da postoji, čak i kad ne bi postojao nikakav drugi modus mišljenja.

IV. Mi osećamo da jedno izvesno telo biva aficirano na mnogo načina

V. Mi ne osećamo i ne opažamo nikakve pojedinačne stvari, sem tela i modusa mišljenja.

Vidi postulate posle 13. postavke.

POSTAVKA I

Mišljenje je božji atribut, ili Bog je stvar koja misli.

DOKAZ

Pojedinačne misli, ili ova i ona misao, jesu modusi koji izražavaju božju prirodu na izvestan i određeni način *(prema izv. stavu post. 25 dela 1)*. Prema tome, Bogu pripada *(prema defin. 5 dela 1)* atribut, čiji pojam sve pojedinačne misli sadrže u sebi, pomoću koga [atributa] se i shvataju. Dakle, mišljenje je jedan od beskrajno mnogih božjih atributa, koji izražava večnu i beskrajnu božju suštinu *(vidi defin. 6 dela 1),* ili Bog je stvar koja misli. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Ova postavka jasna je iz toga što mi možemo da zamislimo beskrajno biće koje misli. Jer što više stvari jedno misleno biće može da misli, utoliko mi zamišljamo da ono sadrži više stvarnosti ili savršenstva; [dakle, biće koje može da misli beskrajno mnogo na beskrajno mnogo načina jeste nužnim načinom beskrajno snagom mišljenja]. A pošto, kad obratimo pažnju na samo mišljenje, obrazujemo pojam jednog beskrajnog bića, izlazi da je mišljenje, nužnim načinom *(prema defin. 4 i 6 dela 1),* jedan od beskrajno mnogih božjih atributa, – kao što smo i hteli da dokažemo.

POSTAVKA II

Prostiranje je božji atribut, ili Bog je rasprostrta stvar.

DOKAZ

Dokaz ovoga stava izvodi se na isti način, kao i dokaz prethodnoga stava.

POSTAVKA III

U Bogu, nužnim načinom, postoji ideja kako njegove bitnosti, tako i svega što, nužnim načinom, proizlazi iz njegove bitnosti.

DOKAZ

Jer Bog *(prema post. 1 ovoga dela)* može da misli beskrajno mnogo na beskrajno mnogo načina, ili *(što je isto, prema post. 16 dela 1),* on može da obrazuje ideju svoje bitnosti i svega što iz nje, nužnim načinom, proizlazi. A sve ono što je u božjoj moći, postoji, nužnim načinom *(prema post. 35 dela 1);* dakle, takva ideja postoji, nužnim načinom, i to *(prema post. 15 dela 1)* samo u Bogu. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Prost svet pod božjom moći podrazumeva božju slobodnu volju, i [njegovo] pravo na sve stvari što postoje, koje se, zbog toga, obično smatraju kao slučajne. Bog, kažu, ima moći da sve uništi, i da u ništa pretvori. Dalje se božja moć najčešće upoređuje sa moći kraljeva. Ali mi smo to pobili u izvedenim stavovima 1 i 2 postavke 32 dela 1, a u postavci 16 dela 1 pokazali smo da Bog radi sa istom nužnošću kojom saznaje samoga sebe; to će reći, kao što iz nužnosti božanske prirode proizlazi (kao što svi jednoglasno pretpostavljaju) da Bog saznaje samoga sebe, sa istom nužnošću sleduje da Bog dela beskrajno mnogo na beskrajno mnogo načina. Zatim, pokazali smo u postavci 34 dela 1 da božja moć nije ništa drugo, nego delatna božja suština; dakle, isto nam je tako nemoguće shvatiti da Bog ne dela, kao da Bog ne postoji. Kad bih smeo dalje

da produžim, mogao bih ovde isto tako pokazati kako ona moć koju prost svet izmišlja o Bogu ne samo da je ljudska (što pokazuje da prost svet shvata Boga kao čoveka, ili sličnoga čoveku), nego da ona sadrži u sebi nemoć. Ali o istoj stvari neću toliko puta da raspravljam.] Čitaoca samo ponovo molim da opet nekoliko puta pažljivo ispita ono što sam o ovoj stvari rekao u prvome delu, od postavke 16 do kraja. Jer niko neće moći tačno da shvati ono što hoću da kažem, ako se veoma ne čuva toga da pomeša božju moć sa ljudskom moći, ili sa pravom kraljeva.

POSTAVKA IV

Ideja Boga iz koje sleduje beskrajno mnogo na beskrajno mnogo načina, može biti samo jedna jedina.

DOKAZ

Beskrajni razum ne obuhvata ništa, sem božje atribute i njegova stanja [afekcije] *(prema post. 30 dela 1)*. Ali, Bog je jedini *(prema izv. stavu 1 post. 14 dela 1)*. Dakle ideja Boga, iz koje sleduje beskrajno mnogo na beskrajno mnogo načina, može biti samo jedna jedina. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA V

Formalno biće ideja priznaje Boga kao uzrok, samo ukoliko se on posmatra kao stvar koja misli, a ne ukoliko se objašnjava drugim atributom. To će reći, ideje, kako božjih atributa tako i pojedinačnih stvari, ne priznaju same predmete, ili opažene stvari. kao uzrok koji spolja deluje, nego samoga Boga, ukoliko je on stvar koja misli.

DOKAZ

Ovo je jasno već iz postavke 3 ovoga dela. Jer tamo smo zaključili da Bog ideju svoje bitnosti, i svega što iz nje, nužnim načinom, sleduje, može da obrazuje samo zbog toga što je

Bog stvar koja misli, a ne zbog toga što je on predmet svoje ideje. Otuda formalno biće ideja priznaje Boga za uzrok, ukoliko je on stvar koja misli.

Postavka može i drukčije na ovaj način da se dokaže. Formalno biće ideja jeste jedan modus mišljenja *(kao što je po sebi jasno);* to jest *(prema izv. stavu post. 25 dela 1),* modus koji božju prirodu ukoliko je Bog stvar koja misli, izražava na izvestan način, i tako *(prema post. 10 dela 1)* ne sadrži u sebi pojam nikakvog drugog božjeg atributa; prema tome *(prema aks. 4 dela 1),* on nije posledica nikakvoga drugoga božjega atributa, sem atributa mišljenja. Otuda formalno biće ideja priznaje Boga samo ukoliko se on posmatra kao stvar koja misli itd. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA VI

Modusi svakoga atributa imaju za uzrok Boga, samo ukoliko se on posmatra pod onim atributom čiji su oni modusi, a ne ukoliko se on posmatra pod ma kojim drugim atributom.

DOKAZ

Jer svaki atribut shvata se po sebi, bez drugoga *(prema post. 10, dela 1).* Otuda modusi svakoga atributa sadrže u sebi pojam svoga atributa, a ne nekog drugog; i tako *(prema aks. 4 dela 1),* oni imaju za uzrok Boga, samo ukoliko se on posmatra pod onim atributom čiji su oni modusi, a ne ukoliko se on posmatra pod ma kojim drugim atributom. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Iz ovoga izlazi da formalno biće stvari koje nisu modusi mišljenja, ne sleduje iz božanske prirode zato što je ona stvari ranije poznala; nego stvari, koje su predmeti ideja, sleduju i zaključuju se iz svojih atributa, na isti način, i sa istom nužnošću, kao što smo pokazali da ideje sleduju iz atributa mišljenja.

POSTAVKA VII

Red i veza ideja jesu isti, kao red i veza stvari.

DOKAZ

To je jasno iz aks. 4 dela 1. Jer ideja svake prouzrokovane stvari zavisi od saznanja uzroka, čija je posledica.

IZVEDENI STAV

Odavde izlazi da je božja moć mišljenja jednaka njegovoj stvarnoj moći delanja. To će reći, sve što formalno sleduje iz beskrajne božje prirode, sleduje takođe u Bogu objektivno iz ideje Boga, u istome redu i u istoj vezi.

PRIMEDBA

Pre nego što dalje odemo, moramo ovde da podsetimo na ono što smo ranije pokazali; naime, da sve ono što može biti opaženo od beskrajnoga razuma, kao da sačinjava suštinu supstancije, pripada samo jednoj jedinoj supstanciji, i, prema tome, da je supstancija koja misli i rasprostrta supstancija jedna i ista supstancija, koja se shvata sad pod jednim, sad pod drugim atributom. Tako isto i modus prostiranja, i ideja toga modusa, jesu jedna ista stvar, izražena na dva načina. To su, izgleda, neki Jevreji videli, kao kroz maglu. Naime, oni tvrde da su Bog, božji razum i stvari od njega saznate jedno isto. Npr. krug što postoji u prirodi, i ideja toga kruga što postoji, koja je takođe u Bogu, jesu jedna ista stvar, koja se objašnjava različitim atributima. Prema tome, bilo da shvatimo prirodu pod atributom prostiranja, ili pod atributom mišljenja, ili pod ma kojim drugim, – uvek ćemo naći samo jedan i isti red, ili samo jednu i istu vezu uzroka, to jest, iste stvari koje sleduju jedna iz druge. Ni iz koga drugoga uzroka nisam rekao da je Bog uzrok ideje, npr. kruga, samo ukoliko je on stvar koja misli, i kruga, samo ukoliko je on rasprostrta stvar, – nego zbog toga što formalno biće ideje kruga može da se opazi

samo pomoću drugoga modusa mišljenja, kao njegovoga najbližega uzroka, a ovaj opet pomoću drugoga, i tako u beskonačnost. Tako, dok se stvari posmatraju kao modusi mišljenja, red cele prirode, ili vezu uzroka moramo objasniti samim atributom mišljenja; a ukoliko se one posmatraju kao modusi prostiranja, red cele prirode mora isto tako biti objašnjen samim atributom prostiranja. Isto razumem i za druge atribute. Zbog toga Bog, ukoliko se sastoji iz beskrajno mnogo atributa, jeste doista uzrok stvari, kakve su one po sebi; za sada, ja ne mogu to jasnije da objasnim.

POSTAVKA VIII

Ideje pojedinačnih stvari ili modusa koji ne postoje, moraju da budu obuhvaćene u beskrajnoj ideji Boga tako kao što se formalne suštine pojedinačnih stvari ili modusa sadrže u božjim atributima.

DOKAZ

Ovaj stav jasan je iz prethodnoga, ali se još jasnije razume iz prethodne primedbe.

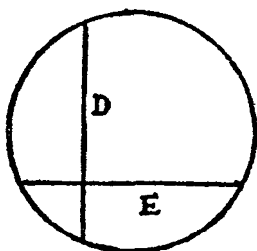
IZVEDENI STAV

Odavde izlazi da dokle pojedinačne stvari postoje samo ukoliko su obuhvaćene u božjim atributima, njihovo objektivno biće, ili njihove ideje postoje samo ukoliko postoji beskrajna ideja Boga. I čim se o pojedinačnim stvarima kaže da postoje, ne samo ukoliko su obuhvaćene u božjim atributima, nego i ukoliko se kaže da one traju, njihove ideje sadrže u sebi takođe postojanje, pomoću koga se kaže da one traju.

PRIMEDBA

Ako bi ko želeo primer, radi punijeg objašnjenja ove stvari, ne bih, zaista, nikakav mogao dati, koji bi adekvatno objasnio stvar o kojoj govorim, pošto je ona jedina. Ipak ću

pokušati da na nju bacim svetlost, ukoliko se to može. Naime krug je takve prirode da su između sebe jednaki pravi uglovi iz segmenta svih pravih linija što se u njemu seku. Otuda se u krugu nalazi beskrajno mnogo pravih uglova, jednakih među sobom. Ipak, ni za jedan od njih ne može se reći da postoji, sem ukoliko krug postoji, a, isto tako, ni za ideju nijednoga od ovih pravih uglova ne može se reći da postoji, sem ukoliko je obuhvaćena u ideji kruga. Sad, neka se zamisli da od tih beskrajno mnogih pravih uglova postoje samo dva, naime oni iz segmenata linija E i D. Doista, njihove ideje ne postoje samo ukoliko su obuhvaćene jedino u ideji kruga, nego i ukoliko sadrže u sebi postojanje onih pravih uglova; time se oni razlikuju od ostalih ideja ostalih pravih uglova.



POSTAVKA IX

Ideja pojedinačne stvari, koja stvarno postoji, ima za uzrok Boga, ne ukoliko je on beskrajan, nego ukoliko se posmatra kao aficiran drugom idejom jedne pojedinačne stvari koja stvarno postoji, čiji je uzrok opet Bog, ukoliko je on aficiran trećom idejom, i tako u beskonačnost.

DOKAZ

Ideja jedne pojedinačne stvari koja stvarno postoji, jeste pojedinačni, i od ostalih različiti modus mišljenja *(prema izv. stavu i prim. post. 8 ovoga dela)*, i tako *(prema post. 6 ovoga dela)*, ona ima za uzrok Boga, samo ukoliko je on stvar koja misli. Ali ne *(prema post. 28 dela 1)* ukoliko je on apsolutno stvar koja misli, nego ukoliko se posmatra kao aficiran drugim<određenim>modusom mišljenja. A uzrok ovoga modusa jeste takođe Bog, samo ukoliko je aficiran drugim<određenim modusom mišljenja>, i tako u beskonačnost. A red i veza ideja *(prema post. 7 ovoga dela)* jesu isti, kao red i veza uzroka; dakle, uzrok ideje jedne pojedinačne stvari jeste druga

ideja, ili Bog, ukoliko se posmatra kao aficiran drugom idejom, a uzrok te ideje jeste opet on, ukoliko je aficiran drugom, i tako u beskonačnost. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Od svega što se događa u pojedinačnom predmetu svake ideje, postoji u Bogu saznanje, samo ukoliko on ima ideju toga predmeta.

DOKAZ

U Bogu postoji ideja svega što se događa u predmetu svake ideje *(prema post. 3 ovoga dela)*, i to ne ukoliko je on beskrajan, nego ukoliko se smatra kao aficiran drugom idejom jedne pojedinačne stvari *(prema preth. post.)*. Ali *(prema post. 7 ovoga dela)* red i veza ideja jesu isti, kao red i veza stvari. Dakle, saznanje onoga što se događa u jednome pojedinačnome predmetu biće u Bogu, samo ukoliko on ima ideju toga predmeta. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA X

Suštini čovekovoj ne pripada biće supstancije, ili, supstancija ne sačinjava formu čoveka.

DOKAZ

Jer biće supstancije sadrži u sebi nužno postojanje *(prema post. 7 dela 1)*. Ako bi, dakle, suštini čovekovoj pripadalo biće supstancije, onda, kad je data supstancija, nužnim načinom bio bi dat i čovek *(prema defin. 2 ovoga dela)*; prema tome, čovek bi, nužnim načinom, postojao, – što je besmisleno *(prema aks. 1 ovoga dela)*. Dakle, itd. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Ova postavka daje se takođe dokazati iz postavke 5 dela 1, po kojoj ne postoje dve supstancije iste prirode. A pošto može da postoji više ljudi, onda ono, što sačinjava formu čo-

veka, nije biće supstancije. Sem toga, ova postavka jasna je iz ostalih osobina supstancije, naime što je supstancija, svojom prirodom, beskrajna, nepromenljiva, nedeljiva itd., – kao što svako lako može da vidi.

IZVEDENI STAV

Iz ovoga sleduje da se suština čovekova sastoji iz izvesnih načina postojanja [modifikacija] božjih atributa.

DOKAZ

Jer biće supstancije *(prema preth. post.)* ne pripada suštini čoveka. Ova je, dakle *(prema post. 15 dela 1)*, nešto, što je u Bogu, i što bez Boga ne može ni da postoji, ni da bude shvaćeno; ili *(prema izv. stavu post. 25 dela 1)*, ona je stanje [afekcija] ili modus, koji izražava božju prirodu na izvestan i određeni način.

PRIMEDBA

Svi, doista, moraju da priznadu da bez Boga ništa ne može ni da postoji, ni da bude shvaćeno. Jer svi priznaju da je Bog jedini uzrok svih stvari, kako njihove suštine tako i njihovoga postojanja; to jest, Bog je, kao što se kaže, uzrok stvari, ne samo u odnosu na njihovo postajanje nego i u odnosu na njihovo biće. Pri svem tom, većina ljudi kaže da suštini jedne stvari pripada ono bez čega stvar ne može ni da postoji, niti da bude shvaćena. Otuda oni misle, ili da božja priroda pripada suštini stvorenih stvari, ili da stvorene stvari bez Boga mogu ili da postoje, ili da budu shvaćene; ili, što je izvesnije, oni sami nisu načisto sa time. Uzrok ovome jeste, mislim, taj, što se oni nisu držali reda filozofiranja. Jer božansku prirodu koju su morali pre svega da posmatraju, – pošto je ona prva, kako po saznanju tako i po prirodi, – držali su oni za poslednju u redu saznanja, a stvari, koje se zovu predmeti čula, smatrali su za prve između svih. Otuda je došlo da, pri posmatranju prirodnih stvari, nisu ni na šta manje mislili nego na

božansku prirodu; a da posle, kad su upravili pažnju posmatranju božanske prirode, nisu ni na šta manje mogli da misle nego na svoje prve fikcije, na kojima su nazidali saznanje prirodnih stvari, pošto im one ništa nisu mogle da pomognu u saznanju božanske prirode. Dakle nije nikakvo čudo ako oni ovde-onde sami sebi protivreče. Ali preko ovoga prelazim. Jer moja namera ovde bila je samo da navedem razlog zašto nisam rekao da suštini jedne stvari pripada ono bez čega stvar ne može ni da postoji, niti da bude shvaćena; – naime, zato što pojedinačne stvari bez Boga ne mogu ni da postoje, niti da budu shvaćene, a ipak Bog ne pripada njihovoj suštini. Ali, rekao sam, ono sačinjava, nužnim načinom, suštinu svake stvari, čijom se datošću stvar stavlja, a čijim se uklanjanjem i stvar uklanja, ili ono, bez čega stvar, i, obratno, što bez stvari ne može ni da postoji niti da bude shvaćeno.

POSTAVKA XI

Prvo, što sačinjava stvarno biće ljudskoga duha, nije ništa drugo, nego ideja jedne pojedinačne stvari, koja stvarno postoji.

DOKAZ

Suština čoveka *(prema izv. stavu preth. post.)* sastoji se iz izvesnih modusa božjih atributa; naime *(prema aksiomi 2 ovoga dela)* iz modusa mišljenja, od kojih je svih *(prema aks. 3 ovoga dela)* ideja po prirodi ranija. A ako je ta ideja data, onda ostali modusi (naime oni od kojih je ideja po prirodi ranija) moraju da se nalaze u istoj idividui *(prema aks. 3 ovoga dela)*. Dakle, ideja je prvo što sačinjava biće ljudskoga duha. Ali ne ideja jedne stvari koja ne postoji. Jer tada *(prema izv. stavu post. 8 ovoga dela)* za samu ideju ne bi se moglo reći da postoji. Dakle, to će biti ideja jedne stvari koja stvarno postoji. Ali ne jedne beskrajne stvari. Jer jedna beskrajna stvar *(prema post. 21 i 22 dela 1)* mora uvek nužnim načinom da postoji; a ovo *(prema aks. 1 ovoga dela)* je besmisleno. Dakle, prvo što sačinjava stvarno biće ljudskoga duha jeste ideja jedne pojedinačne stvari koja stvarno postoji. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Odatle sleduje da je ljudski duh deo beskonačnoga božjega razuma. Prema tome, ako mi kažemo da ljudski duh opaža ovo ili ono, onda ne kažemo ništa drugo nego da ima ovu ili onu ideju Bog, – ne ukoliko je beskrajan, nego ukoliko se izražava prirodom ljudskoga duha, ili ukoliko sačinjava suštinu ljudskoga duha. A kad kažemo, da Bog ima ovu ili onu ideju, ne samo ukoliko sačinjava prirodu ljudskoga duha, nego ukoliko, u isto vreme sa ljudskim duhom, ima i ideju druge stvari, tada kažemo da ljudski duh opaža stvar samo delimično, ili neadekvatno.

PRIMEDBA

Ovde će čitaoci bez sumnje da se zaustave, i mnogo štošta će im pasti na pamet, što tome stoji na putu. Zato ih molim da laganim korakom dalje sa mnom idu, i da ne izreknu o tome sud dok sve ne pročitaju.

POSTAVKA XII

Sve što se dešava u predmetu ideje, koja sačinjava ljudski duh, mora da bude opaženo od ljudskoga duha, ili, u duhu će se, nužnim načinom, nalaziti ideja te stvari. To će reći, ako je telo predmet ideje, koja sačinjava ljudski duh, u tome telu ništa neće moći da se desi što od duha ne bi bilo opaženo.

DOKAZ

Naime u Bogu, nužnim načinom, postoji saznanje svega što se dešava u predmetu ma kakve ideje *(prema izv. stavu post. 9 ovoga dela)*, ukoliko se Bog posmatra kao aficiran idejom toga predmeta: to jest *(prema post. 11 ovoga dela)*, ukoliko sačinjava duh jedne stvari. Dakle, saznanje svega što se dešava u predmetu jedne ideje, koja sačinjava ljudski duh, postoji, nužnim načinom, u Bogu, ukoliko on sačinjava prirodu ljudskoga duha; to će reći *(prema izv. stavu post. 11 ovoga dela)*, saznanje toga biće, nužnim načinom, u duhu, ili duh ga opaža. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Ova postavka jasna je takođe, i razumeće se još jasnije iz prim. post. 7, ovoga dela; vidi nju.

POSTAVKA XIII

Predmet ideje koja sačinjava ljudski duh jeste telo, ili izvestan modus prostiranja, koji stvarno postoji, i ništa drugo.

DOKAZ

Kad telo ne bi bilo predmet ljudskoga duha, ideje stanja [afekcija] tela ne bi bile u Bogu *(prema izv. stavu post. 9 ovoga dela)* ukoliko on sačinjava naš duh, nego ukoliko sačinjava duh neke druge stvari; to će reći *(prema izv. stavu post. 11 ovoga dela)*, ideje telesnih stanja ne bi bile u našem duhu. Ali *(prema aks. 4 ovoga dela)* mi imamo ideje telesnih stanja. Dakle, predmet ideje koja sačinjava ljudski duh jeste telo, i to ono *(prema post. 11 ovoga dela)* koje stvarno postoji. Dalje, kad bi, sem tela, još nešto drugo bilo predmet duha, onda, – pošto *(prema post. 36 dela 1)* ništa ne postoji iz čega ne bi sledovala neka posledica, – morala bi *(prema post. 12 ovoga dela)*, nužnim načinom, u našem duhu da postoji ideja kakve posledice toga. A *(prema aks. 5 ovoga dela)* nikakva takva ideja ne postoji. Dakle, predmet našega duha jeste telo koje postoji, i ništa drugo. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Odavde sleduje da se čovek sastoji iz duha i iz tela, i da ljudsko telo postoji onako kako ga mi opažamo.

PRIMEDBA

Iz ovoga ne samo razumemo da je ljudski duh spojen sa telom nego i to šta treba razumeti pod jedinstvom duha i tela. A ovo jedinstvo niko neće moći da razume adekvatno ili jasno, ako, pre toga, nije adekvatno upoznao prirodu našega tela. Jer ono što smo dosad pokazali jeste potpuno opšte, i ne odnosi

se više na ljude nego na druge individue, koje sve – iako u različitim stepenima – imaju dušu. Jer od svake stvari postoji u Bogu, nužnim načinom, jedna ideja čiji je uzrok Bog, – na isti način kao što je on uzrok i ideje ljudskoga tela. Zato sve što smo kazali o ideji ljudskoga tela, nužnim načinom se mora reći o ideji svake stvari. Ali ipak ne možemo odricati da su ideje između sebe tako različite, kao i sami predmeti, i da je jedna izvrsnija od druge, i sadrži više stvarnosti, – prema tome da li je predmet jedne izvrsniji nego predmet druge, i da li sadrži više stvarnosti.

Da bi se, prema tome, odredilo čime se ljudski duh razlikuje od ostalih, i čime nadmašava ostale, nužno je, kao što smo kazali, da saznamo prirodu njegovoga predmeta, to jest prirodu ljudskoga tela. Ali ja nju ovde niti mogu da objasnim, niti je to nužno za ono što hoću da dokažem. Samo, to napominjem uopšte: što je neko telo sposobnije od ostalih da u isto vreme mnogo radi ili da trpi, tim je i njegov duh sposobniji od ostalih da u isto vreme opaža mnogo stvari. A što više delatnosti jednoga tela zavise od njega samoga, i što manje druga tela sa njime u delanju sudeluju, – time je njegov duh sposobniji da razgovetno shvata. Iz ovoga možemo da upoznamo nadmoćnost jednoga duha nad drugima, a, zatim, i da uvidimo uzrok zašto imamo samo vrlo nejasno saznanje o našem telu, i još mnogo štošta, što ću u sledećem iz ovih stavova da izvedem. Zato sam smatrao za dostojno truda da ova tvrđenja tačnije objasnim i dokažem. A, radi ovoga, potrebno je da nešto unapred kažem o prirodi tela.

AKSIOMA I

Sva se tela ili kreću, ili miruju.

AKSIOMA II

Svako telo kreće se čas sporije čas brže.

POMOĆNI STAV I

Tela se razlikuju jedno od drugoga u odnosu na kretanje i mir, brzinu i sporost, a ne u odnosu na supstanciju.

DOKAZ

Prvi deo ovoga stava pretpostavljam kao po sebi poznat. A da se tela, u odnosu na supstanciju, ne razlikuju, – jasno je kako iz *post. 5,* tako i iz *post. 8 dela 1.* Ali to je još jasnije iz onoga što je rečeno u *prim. stava 15 dela 1.*

POMOĆNI STAV II

Sva tela se u nečem slažu između sebe.

DOKAZ

Jer sva se tela slažu između sebe u tome što sadrže u sebi pojam jednog i istog atributa *(prema defin. 1 ovoga dela).* Dalje, u tome što se kreću čas sporije čas brže, i, uopšte, što mogu čas da se kreću a čas da miruju.

POMOĆNI STAV III

Jedno telo, koje se nalazi u kretanju ili u miru, moralo je da bude određeno za kretanje ili za mir od drugoga tela, koje je, isto tako, za kretanje ili za mir bilo određeno od drugoga, a ovo opet od drugoga, i tako u beskonačnost.

DOKAZ

Tela *(prema defin. 1 ovoga dela)* jesu pojedinačne stvari, koje se *(prema pomoćnome stavu 1)* jedna od druge razlikuju u odnosu na kretanje i na mir. I tako *(prema post. 28 dela 1),* svako telo moralo je, nužnim načinom, da bude određeno za kretanje ili za mir od druge pojedinačne stvari, naime *(prema post. 6 ovoga dela)* od drugoga tela, koje *(prema aks. 1),* isto tako, ili se kreće, ili miruje. Ali ovo takođe *(iz istoga razloga)* nije moglo ni da se kreće, ni da miruje, ako od drugoga nije bilo određeno za kretanje ili za mir, a ovo, opet *(iz istoga razloga)* od drugoga, i tako u beskonačnost. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Odavde sleduje da se jedno pokrenuto telo dotle kreće dok od drugoga tela ne bude određeno da miruje; a da, isto

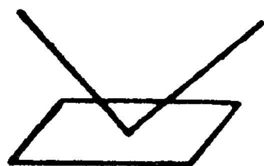
tako, jedno telo koje miruje ostaje dotle u miru dok od drugoga ne bude određeno za kretanje. Ovo je jasno i po sebi. Jer, kad pretpostavim da jedno telo, npr. A, miruje, i ne uzmem u obzir druga pokrenuta tela, onda o telu A ništa neću moći da kažem, sem da ono miruje. Ako se docnije desi da se telo A kreće, onda to, zacelo, nije moglo da se dogodi otuda što je ono mirovalo; jer, iz toga ništa drugo nije moglo da sleduje, sem da telo A miruje. Ako se, naprotiv, pretpostavi da se A kreće, onda sve dok samo A uzimamo u obzir, nećemo moći o njemu ništa drugo da tvrdimo, nego da se kreće. A ako se posle dogodi da A miruje, onda to, doista, isto tako, nije moglo proizaći iz kretanja koje je imalo; jer iz kretanja ništa drugo nije moglo da sleduje, nego da se A kreće. Dakle, to se dogodilo od stvari koja nije bila u A, naime od spoljašnjeg uzroka, od koga je < pokrenuto telo A > bilo određeno da miruje.

AKSIOMA I

Svi načini na koje jedno telo biva aficirano [stavljeno u neko stanje] od drugoga tela, sleduju iz prirode aficiranoga tela, a, u isto vreme, iz prirode tela koje aficira; tako da jedno i isto telo na različite načine biva pokretano, prema raznolikosti prirode tela koja pokreću; – i obratno, da različita tela od jednog i istog tela na različite načine bivaju pokretana.

AKSIOMA II

Kad jedno pokrenuto telo udari u drugo što miruje, koje nije u stanju da ukloni [potisne], ono se odbija tako da produžava svoje kretanje; a ugao koji čini linija odbijenoga kretanja sa površinom tela što miruje, na koje je udarilo, biće jednak uglu koji linija upadnoga kretanja čini sa istom površinom.



Ovoliko o najprostijim telima, koja se jedna od drugih razlikuju samo kretanjem i mirom, brzinom i sporošću. Sad prelazimo složenima.

DEFINICIJA

Kad nekoliko tela, iste ili različite veličine, bivaju od drugih tako zbijena da se naslanjaju jedna na druga, ili, ako se kreću istim ili različitim stepenima brzine, tako da jedno drugom predaju svoja kretanja na jedan izvestan način, – onda kažemo da su sva tela sjedinjena jedna sa drugima, i da sva zajedno sačinjavaju jedno telo, ili jedan individuum, koji se od drugih razlikuje tim jedinstvom tela.

AKSIOMA III

Što su veće ili manje površine, kojima se delovi jednoga individuuma, ili jednoga složenoga tela naslanjaju jedni na druge, utoliko teže ili lakše mogu oni da budu primorani da promene svoj položaj, i, prema tome, utoliko teže ili lakše može da se učini da sam taj individuum uzme drugi oblik. Zbog toga ću tela, čiji se delovi velikim površinama naslanjaju jedni na druge, nazivati t v r d i m a; a ona, čiji se delovi malim površinama naslanjaju jedni na druge, m e k i m a; a ona, najzad, čiji se delovi kreću između sebe, t e č n i m a.

POMOĆNI STAV IV

Ako se od jednoga tela, ili individuuma, koji je složen iz više tela, nekolika tela odvoje, a, u isto vreme, isto toliko drugih tela, iste prirode, stupe na njihovo mesto, onda će individuum zadržati svoju ranlju prirodu bez ikakve promene svoje forme.

DOKAZ

Jer tela se *(prema pom. stavu 1)* ne razlikuju u odnosu na supstanciju. Ali ono što sačinjava formu jednoga individuuma sastoji se *(prema preth. defin.)* u jedinstvu tela. A ova se [forma] održava *(prema pretpostavci)* i pored neprekidne promene tela. Dakle, individuum će, kako u odnosu na supstanciju tako i na modus, zadržati svoju raniju prirodu. *Š. s. i. d.*

POMOĆNI STAV V

Ako delovi koji obrazuju individuum, postaju veći ili manji, ali u takvoj razmeri da svi održavaju svoj raniji uzajamni odnos kretanja i mira isti, onda će taj individuum, isto tako, zadržati svoju raniju prirodu, bez ikakve promene svoje forme.

DOKAZ

On je isti kao dokaz prethodnoga pomoćnoga stava.

POMOĆNI STAV VI

Ako neka tela, koja obrazuju jedan individuum, bivaju primorana da kretanje koje imaju u jednome pravcu okrenu u drugome pravcu, ali tako da mogu svoja kretanja da produže, i da ih, u istom odnosu kao i ranije, predaju jedno drugome, – onda će taj individuum, isto tako, zadržati svoju prirodu, bez ikakve promene svoje forme.

DOKAZ

To je jasno po sebi. Jer se pretpostavlja da individuum zadržava sve za šta smo rekli u njegovoj definiciji da sačinjava njegovu formu.

POMOĆNI STAV VII

Sem toga, tako složeni individuum zadržava svoju prirodu, bilo da se kreće kao celina, ili da miruje, bilo da se kreće u ovome, ili u onome pravcu, – ako samo svaki deo zadržava svoje kretanje, i njega, kao i pre, predaje drugima.

DOKAZ

Ovo je jasno iz definicije individuuma. Vidi tu definiciju pre pom. stava 4.

PRIMEDBA

Iz ovoga vidimo kako jedan složeni individuum na mnogo načina može da bude aficiran, a da ipak sačuva svoju prirodu. Dosad smo zamišljali individuum složen samo iz tela, koja se među sobom razlikuju jedino kretanjem i mirom, brzinom i sporošću, – to će reći, koji je složen iz najprostijih tela. Ako sad zamislimo drugi, složen iz više individua različite prirode, naći ćemo da on može da bude aficiran na više drugih načina, a da ipak sačuva svoju prirodu. Jer, pošto je svaki njegov deo složen iz više tela, moći će dakle *(prema preth. pom. stavu)* svaki deo, bez ikakve promene svoje prirode, da se kreće čas sporije čas brže, i, prema tome, da brže ili sporije predaje ostalima svoja kretanja. Ako, osim toga, zamislimo treću vrstu individua, složenu iz individua druge vrste, naći ćemo da ona može da bude aficirana na mnoge druge načine, bez ikakve promene svoje forme. I ako produžimo tako u beskrajnost, lako ćemo shvatiti da je cela priroda jedan individuum, čiji se delovi, to jest sva tela, razlikuju na beskrajne načine, bez ikakve promene celoga individuuma. Ja bih to – da sam imao nameru da o telu naročito raspravljam – opširnije morao da objasnim, i da dokažem. Ali ja sam već rekao da hoću nešto drugo, i da ovo navodim samo zato što iz toga lako mogu da izvedem ono što sam odlučio da dokažem.

POSTULATI

I. Čovekovo telo sastavljeno je iz vrlo mnogih individua (različite prirode), od kojih je svaka veoma složena.

II. Od individua, iz kojih je sastavljeno čovekovo telo, neke su tečne, neke meke, a neke, najzad, tvrde.

III. Individue, koje sastavljaju čovekovo telo, i, prema tome, i samo čovekovo telo, aficirani su na vrlo mnogo načina od spoljnih tela.

IV. Čovekovome telu potrebno je, da bi se održalo, vrlo mnogo drugih tela, kojima se neprekidno kao obnavlja.

V. Kad je tečan deo čovekovoga tela određen od jednoga spoljnega tela, da drugi, meki deo često udara, on menja njegovu površinu, i u nju utiskuje kao izvesne tragove spoljnega tela koje daje udar.

VI. Čovekovo telo može da pokreće spoljna tela na vrlo mnogo načina, i da, na vrlo mnogo načina, na njih utiče.

POSTAVKA XIV

Čovekov duh sposoban je da opaža vrlo mnogo, i utoliko je sposobniji, na koliko više načina na njegovo telo može da se utiče.

DOKAZ

Jer čovekovo telo *(prema postul. 3 i 6)* aficirano je na vrlo mnogo načina od spoljnih tela, i prinuđeno je da aficira spoljna tela na vrlo mnogo načina. A sve što se događa u čovekovome telu *(prema post. 12 ovoga dela)*, čovekov duh mora da opaža; dakle, čovekov duh sposoban je da opaža vrlo mnogo, i utoliko je sposobniji itd. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XV

Ideja koja sačinjava formalno biće čovekovoga duha nije prosta, nego je sastavljena iz vrlo mnogo ideja.

DOKAZ

Ideja koja sačinjava formalno biće čovekovoga duha jeste ideja tela *(prema post. 13 ovoga dela)*, koje se *(prema postul. 1)* sastoji iz vrlo mnogo veoma složenih individua. A od svakog individuuma, koji obrazuje telo, postoji, nužnim načinom *(prema izv. stavu post. 8 ovoga dela)*, jedna ideja u Bogu. Dakle *(prema post. 7 ovoga dela)*, ideja čovekovoga tela sastavljena je iz vrlo mnogo ovih ideja sastavnih delova. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XVI

Ideja svakoga načina na koji čovekovo telo od spoljnih tela biva aficirano, mora da sadrži u sebi prirodu čovekovoga tela, a, u isto vreme, i prirodu spoljnjeg tela.

DOKAZ

Jer svi načini na koje jedno telo biva aficirano proizlaze iz prirode aficiranoga tela, a, u isto vreme, i iz prirode tela koje aficira *(prema aks. 1, posle izv. stava pom. stava 3)*; otuda će njihova ideja *(prema aks. 4 dela 1)* sadržati u sebi, nužnim načinom, prirodu obaju tela. Tako ideja svakoga načina, na koji čovekovo telo biva aficirano od spoljnega tela, sadrži u sebi prirodu čovekovoga tela i spoljnega tela. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV I

Odavde izlazi, prvo, da čovekov duh opaža prirodu vrlo mnogih tela, zajedno sa prirodom svoga tela.

IZVEDENI STAV II

Izlazi, drugo, da ideje, koje imamo o spoljnim telima, više pokazuju stanje našega tela nego prirodu spoljnih tela; kao što sam, u dodatku prvoga dela, objasnio mnogim primerima.

POSTAVKA XVII

Ako je čovekovo telo aficirano na način koji sadrži u sebi prirodu jednog spoljnog tela, onda će čovekov duh posmatrati to spoljno telo kao da stvarno postoji, ili kao prisutno sebi, dok [čovekovo] telo ne bude stavljeno u afekt, koji isključuje postojanje ili prisustvo toga [spoljnoga] tela.

DOKAZ

To je jasno. Jer dok je čovekovo telo tako aficirano, dotle će čovekov duh *(prema post. 12 ovoga dela)* tu afekciju tela da posmatra; to će reći *(prema pretb. post.)* imaće ideju načina afekcije što stvarno postoji, koja [ideja] sadrži u sebi prirodu spoljnoga tela. To jest imaće ideju koja postojanje ili prisutnost prirode spoljnoga tela ne isključuje, nego stavlja. Dakle, duh *(prema izv. stavu 1 pretb. stava)* posmatraće spoljno telo kao da aktuelno postoji, ili kao prisutno, dok njegovo telo ne bude stavljeno u afekt itd. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Duh može spoljna tela, od kojih je čovekovo telo jednom bilo aficirano, čak i kad ona ne postoje, i kad nisu prisutna, ipak da posmatra kao da su prisutna.

DOKAZ

Kad spoljna tela tečne delove čovekovoga tela tako opredeljuju, da oni na mekše delove često udaraju, – onda menjaju njihove površine *(prema postul. 5)*. Otuda dolazi *(vidi aks. 2, posle izv. stava pom. stava 3)* da se tečni delovi odande na drugi način odbijaju, nego što se ranije dešavalo, i da se i posle, kad udare na te nove površine u svome spontanome kretanju, na isti način odbijaju kao onda kad su od spoljnih tela bili gurani onim površinama; i da, prema tome, dok, tako odbijani, produžuju da se kreću, oni čovekovo telo na isti način aficiraju. O tome će duh *(prema post. 12 ovoga dela)* ponovo misliti, to jest *(prema post. 17 ovoga dela)*, duh će ponovo spoljno telo posmatrati kao prisutno, i to kad god tečni delovi čovekovoga tela, u svome spontanome kretanju, udaraju u te iste površine. Zbog toga će duh, čak i kad spoljna tela, od kojih je čovekovo telo jednom bilo aficirano, više ne postoje, ta tela posmatrati kao prisutna, koliko god se puta ponovi ovo delanje tela. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Vidimo, dakle, kako je moguće da ono što ne postoji posmatramo kao prisutno, – kao što se često događa.

Doduše, moguće je da se to iz drugih uzroka događa; ali meni je ovde dovoljno što sam pokazao jedan uzrok kojim sam stvar mogao tako objasniti kao da sam je dokazao njenim istinitim uzrokom. Ipak ne verujem da sam se od istinitoga uzroka mnogo udaljio, jer svi oni postulati koje sam pretpostavio, jedva sadrže nešto što nije potvrđeno iskustvom, o kome nije dopušteno da sumnjamo, pošto smo pokazali da čovekovo telo postoji tako kao što ga opažamo *(vidi izv. stav. posle post. 13 ovoga dela)*.

Sem toga *(iz preth. izv. stava i izv. stava 2 post. 16 ovoga dela)* jasno razumemo kakva je razlika između ideje, npr. Petra, koja sačinjava suštinu duha samoga Petra, i između ideje o samome Petru, koja se nalazi u drugome čoveku, recimo u Pavlu. Jer prva izražava suštinu tela samoga Petra neposredno, a sadrži u sebi postojanje samo dok Petar postoji. Međutim, druga više pokazuje stanje Pavlovog tela nego prirodu Petrovu. Otuda će duh Pavlov, dok traje ono telesno stanje Pavlovo, posmatrati kao prisutnog Petra, iako on ne postoji.

Dalje, da bismo zadržali uobičajene reči, mi ćemo afekcije čovekovoga tela, čije nam ideje spoljna tela predstavljaju kao da su nam prisutna, nazvati predstavama stvari, iako one ne obnavljaju oblike stvari. I kad duh, na ovaj način, posmatra tela, reći ćemo da ih on predstavlja. I ovde bih želeo – da bih otpočeo sa objašnjenjem zablude – da obratim pažnju na to kako predstave duha, po sebi posmatrane, ne sadrže nikakvu zabludu; ili da duh time, što predstavlja, ne pada u zabludu, nego samo ukoliko se posmatra kao da nema ideju koja isključuje postojanje onih stvari koje on predstavlja kao sebi prisutne. Jer kad bi duh, dok predstavlja kao sebi prisutne stvari koje ne postoje, u isto doba znao da te stvari u istini ne postoje, on bi tu sposobnost predstavljanja pripisivao jednome preimućstvu, a ne jednome nedostatku svoje prirode; naročito ako bi ta sposobnost predstavljanja zavisila od same njegove prirode, to jest *(prema defin. 7 dela 1)*, ako bi ta sposobnost predstavljanja duha bila slobodna.

POSTAVKA XVIII

Ako je čovekovo telo jednim od dva ili više tela u isto vreme bilo aficirano, onda će se duh, čim docnije jedno od njih predstavi, odmah i drugih setiti.

DOKAZ

Duh *(prema preth. izv. stavu)* predstavlja neko telo iz toga razloga što čovekovo telo od tragova spoljnog tela na isti način biva aficirano, i u isto stanje stavljeno, kao što je bilo aficirano, kada su izvesni njegovi delovi od samoga spoljnoga tela

dobili udar. Ali *(prema hipotezi)*, telo je tada bilo u takvome stanju, da je duh u isto vreme predstavljao dva tela. Dakle, duh će i sad u isto vreme dva tela da predstavi, i čim jedno od njih predstavi, odmah će se i drugoga setiti. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Iz ovoga jasno razumemo šta je pamćenje [memorija]. Jer ono nije ništa drugo, nego izvesna veza ideja koje sadrže u sebi prirodu stvari što se nalaze izvan čovekovoga tela. Ta veza vrši se u duhu prema redu i vezi afekcija čovekovog tela.

Kažem, *prvo,* to je veza samo onih ideja koje sadrže u sebi prirodu stvari što se nalaze izvan čovekovoga tela, ali ne ideja koje objašnjavaju prirodu tih istih stvari. Jer to su doista *(prema post. 16 ovoga dela)*, ideje afekcija čovekovog tela koje sadrže u sebi kako prirodu njegovu tako i spoljnih tela. Kažem, *drugo,* da se ta veza vrši shodno redu i vezi afekcija čovekovog tela, da bih nju razlikovao od veze ideja koja se vrši po redu razuma, kojim duh opaža stvari prema njihovim prvim uzrocima i koji je isti kod svih ljudi.

Iz ovoga, dalje, razumemo jasno zašto duh od misli o jednoj stvari odmah prelazi na misao o drugoj stvari, koja sa prvom nema nikakve sličnosti. Npr. od misli na reč *voćka,* Rimljanin će odmah preći na misao ploda, koja sa onim artikulisanim zvukom nema nikakve sličnosti, niti čega zajedničkog, sem toga što je telo istoga čoveka od ovih dveju stvari često bilo aficirano; to će reći, što je čovek često čuo reč *voćka,* kad je video sam plod. I tako će svaki od jedne misli prelaziti na drugu, prema tome kako je navika svakoga uredila predstave stvari u njegovome telu. Npr. kad vojnik vidi u pesku tragove konja, odmah će od misli o konju preći na misao o konjaniku, a odavde na misao o ratu itd. A seljak će od misli o konju preći na misao o plugu, njiyi itd., i tako će svaki, prema tome da li je navikao da predstave stvari spaja i vezuje na ovaj ili na onaj način, od jedne misli prelaziti na ovu ili na onu misao.

POSTAVKA XIX

Čovekov duh poznaje samo čovekovo telo, i zna da ono postoji jedino pomoću ideja stanja [afekcija] koje telo trpi.

DOKAZ

Čovekov duh jeste sama ideja ili saznanje čovekovoga tela *(prema post. 13 ovoga dela),* koje *(prema post. 9 ovoga dela)* je u Bogu, ukoliko se on posmatra kao aficiran drugom idejom jedne pojedinačne stvari. Ili, – pošto *(prema postul. 4)* čovekovo telo potrebuje vrlo mnogo tela od kojih se neprekidno kao obnavlja; a pošto su red i veza ideja isti *(prema post. 7 ovoga dela)* kao red i veza uzroka, – ova ideja biće u Bogu, ukoliko se on posmatra kao aficiran idejama vrlo mnogih pojedinačnih stvari. Otuda Bog ima ideju čovekovoga tela, ili on saznaje čovekovo telo, ukoliko je aficiran mnogim drugim idejama, a ne ukoliko sačinjava prirodu čovekovoga duha. To će reći *(prema izv. stavu post. 11 ovoga dela)* čovekov duh ne poznaje čovekovo telo. A ideje stanja [afekcija] tela jesu u Boga, ukoliko on sačinjava prirodu čovekovoga duha; ili, čovekov duh opaža ta stanja *(prema post. 12 ovoga dela),* i, prema tome *(prema post. 16 ovoga dela),* samo čovekovo telo, i to *(prema post. 17 ovoga dela)* kao da aktuelno postoji; samo utoliko, dakle, čovekov duh opaža samo čovekovo telo. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XX

U Bogu postoji takođe ideja ili saznanje čovekovoga duha, koja na isti način sleduje u Bogu, i na isti način odnosi se na Boga, kao ideja ili saznanje čovekovoga tela.

DOKAZ

Mišljenje je jedan atribut Boga *(prema post. 1 ovoga dela);* i otuda *(prema post. 3 ovoga dela),* nužnim načinom, mora u Bogu da se nalazi kako ideja njega samoga tako i svih njegovih stanja [afekcija], a, prema tome *(prema post. 11 ovoga dela),* i ideja čovekovoga duha. Dalje ne sleduje da se u Bogu nalazi ova ideja ili saznanje duha, ukoliko je on beskrajan, nego ukoliko je aficiran drugom idejom jedne pojedinačne stvari *(prema post. 9 ovoga dela).* Ali, red i veza ideja jesu isti, kao red i veza uzroka *(prema post. 7 ovoga dela).* Dakle, ova ideja ili saznanje duha sleduje u Bogu, i odnosi se na isti način na Boga, kao ideja ili saznanje tela. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXI

Ova ideja duha spojena je sa duhom na isti način, kao što je sam duh spojen sa telom.

DOKAZ

Da je duh spojen sa telom, dokazali smo iz toga što je telo predmet duha *(vidi post. 12 i 13 ovoga dela).* Otuda, mora, iz ovoga istoga razloga, ideja duha sa svojim predmetom, to jest sa samim duhom, da bude spojena na isti način kao što je sam duh spojen sa telom. *Š. s. i. d.*

ma post. 3
Bogu, i to
o aficiran
inačna

PRIMEDBA

Ova postavka razume se mnogo jasnije iz onoga što je kazano u prim. post. 7 ovoga dela. Jer tamo smo dokazali da ideja tela i telo, to će reći *(prema post. 13 ovoga dela)* duh i telo, jesu jedan i isti individuum, koji se shvata čas pod atributom mišljenja čas pod atributom prostiranja. Otuda su ideja duha i sam duh jedna i ista stvar, koja se shvata pod jednim istim atributom, naime pod atributom mišljenja. Sleduje, kažem, da ideja duha, i sam duh, sa istom nužnošću, iz iste sposobnosti mišljenja, postoje u Bogu. Jer, u stvari, ideja duha, to će reći ideja ideje, nije ništa drugo nego forma ideje, ukoliko ova, kao modus mišljenja, biva posmatrana bez odnosa na predmet; jer čim neko nešto zna, on, tim samim, zna da to zna; i, u isto vreme, zna da zna, da on zna; i tako u beskonačnost. Ali o ovome docnije.

POSTAVKA XXII

Ljudski duh ne opaža samo stanje [afekcije] tela nego, isto tako, i ideje tih stanja.

DOKAZ

Ideje ideja stanja [afekcija] sleduju u Bogu na isti način, i odnosè se na Boga na isti način kao same ideje stanja. Ovo se dokazuje na isti način kao postavka 20 ovoga dela. A ideje

stanja tela jesu u ljudskome duhu *(prema post. 12 ovoga dela)*, to će reći *(prema izv. stavu post. 11 ovoga dela)* u Bogu, ukoliko on sačinjava suštinu ljudskoga duha. Dakle, ideje tih ideja biće u Bogu, ukoliko on ima saznanje ili ideju ljudskoga duha; to će reći *(prema post. 21 ovoga dela)*, biće u samome ljudskome duhu, koji, zbog toga, ne opaža samo stanja tela, nego, isto tako, njihove ideje. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXIII

m stv.
čovekovo
Du, a ne uko*samoga sebe samo ukoliko opaža ideje stanja*
[afekcija(prema izv
aje čovek
oliko

DOKAZ

Ideja ili saznanje duha *(prema post. 20 ovoga dela)* sleduje u Bogu na isti način, i odnosi se na Boga na isti način, kao ideja ili saznanje tela. A, pošto *(prema post. 19 ovoga dela)* čovekov duh ne saznaje samo čovekovo telo, to će reči *(prema izv. stavu post. 11 ovoga dela)*, pošto se saznanje čovekovoga tela ne odnosi na Boga, ukoliko on sačinjava prirodu čovekova duha, to se i saznanje duha ne odnosi na Boga, ukoliko on sačinjava suštinu čovekovoga duha; i otuda *(prema istome izv. stavu post. 11 ovoga dela)* čovekov duh utoliko ne poznaje samoga sebe. Dalje, ideje stanja [afekcija] koja telo trpi [kojima je telo aficirano], sadrže u sebi prirodu samoga čovekovoga tela *(prema post. 16 ovoga dela)*; to će reći *(prema post. 13 ovoga dela)*, one se slažu sa prirodom duha. Otuda će saznanje ovih ideja, nužnim načinom, sadržati u sebi saznanje duha. A *(prema preth. post.)* saznanje ovih ideja jeste u samome čovekovome duhu. Dakle, čovekov duh poznaje samoga sebe samo utoliko. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXIV

Čovekov duh ne sadrži u sebi adekvatno saznanje delova koji sastavljaju čovekovo telo.

DOKAZ

Delovi, koji sastavljaju čovekovo telo, pripadaju suštini samoga tela samo ukoliko predaju jedan drugome svoja kretanja po nekome određenome odnosu *(vidi defin. posle izv. stava pom. stava 3),* a ne ukoliko oni mogu da budu posmatrani kao individue, bez odnosa na čovekovo telo. Jer delovi čovekovoga tela *(prema postul. 1)* jesu vrlo složene individue, čiji delovi *(prema pom. stavu 4)* mogu biti odvojeni od čovekovog tela, a da ono potpuno očuva svoju prirodu i formu, i koji svoja kretanja *(vidi aks. 1, posle pom. stava 3)* mogu da predaju u drugome odnosu drugim telima. I tako *(prema post. 3 ovoga dela),* ideja ili saznanje svakoga dela biće u Bogu, i to *(prema post. 9 ovoga dela)* ukoliko se on posmatra kao aficiran drugom idejom jedne pojedinačne stvari, koja pojedinačna stvar, po redu prirode, jeste ranija nego sam deo *(prema post. 7 ovoga dela).* Sem toga, isto se može reći i o svakome delu samoga individuuma, koji sastavlja čovekovo telo. Otuda je saznanje svakoga dela, koji sastavlja čovekovo telo, u Bogu, ukoliko je on aficiran od vrlo mnogo ideja stvari, a ne, ukoliko on ima samo ideju čovekovoga tela; to će reći *(prema post. 13 ovoga dela)* ideju koja sačinjava prirodu čovekovoga duha. I tako *(prema izv. stavu post. 11 ovoga dela),* čovekov duh ne sadrži u sebi adekvatno saznanje delova, koji sastavljaju čovekovo telo. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXV

Ideja svakoga stanja [afekcije] čovekovoga tela ne sadrži u sebi adekvatno saznanje spoljnog tela.

DOKAZ

Mi smo dokazali da ideja jednoga stanja [afekcije] čovekovog tela utoliko sadrži u sebi prirodu spoljnog tela *(vidi post. 16 ovoga dela)* ukoliko spoljno telo na izvestan način određuje samo čovekovo telo. A ukoliko je spoljno telo jedan individuum, koji se ne odnosi na čovekovo telo, njegova ideja ili saznanje jeste u Bogu *(prema post. 9 ovoga dela),* ukoliko se Bog posmatra kao aficiran idejom kakve druge stvari, koja

(prema post. 7 ovoga dela) od prirode jeste ranija nego samo spoljno telo. Otuda adekvatno saznanje spoljnog tela nije u Bogu, ukoliko on ima ideju stanja čovekovoga tela, ili, ideja stanja čovekovoga tela ne sadrži u sebi adekvatno saznanje spoljnog tela. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXVI

Čovekov duh opaža jedno spoljno telo, kao da stvarno postoji, samo pomoću ideja stanja [afekcija] svoga tela.

DOKAZ

Ako čovekovo telo od kakvoga spoljnog tela ni na koji način nije aficirano, onda *(prema post. 7 ovoga dela)* ni ideja čovekovoga tela, to će reći *(prema post. 13 ovoga dela)* ni čovekov duh ni na koji način nije aficiran idejom postojanja toga tela, ili, on ne opaža postojanje toga spoljnog tela ni na koji način. Ali, ukoliko je čovekovo telo od kakvoga spoljnog tela na neki način aficirano, utoliko *(prema post. 16 ovoga dela, sa njenim izv. stavom 1)* ono opaža spoljne telo. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Ukoliko čovekov duh predstavlja sebi spoljno telo, utoliko o njemu nema adekvatno saznanje.

DOKAZ

Kad čovekov duh pomoću ideja stanja [afekcija] svoga tela posmatra spoljna tela, onda mi kažemo da on predstavlja *(vidi prim. post. 17 ovoga dela);* ni na koji drugi način duh *(prema preth. post.)* ne može da predstavi spoljna tela kao da stvarno postoje. Otuda *(prema post. 25 ovoga dela),* ukoliko predstavlja spoljna tela, duh nema adekvatno saznanje o njima. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXVII

Ideja ma koga stanja [afekcije] čovekovog tela ne sadrži u sebi adekvatno saznanje samog čovekovog tela.

DOKAZ

Svaka ideja ma koga stanja čovekovoga tela sadrži u sebi prirodu čovekovoga tela utoliko ukoliko se samo čovekovo telo posmatra kao aficirano na izvestan način *(vidi post. 16 ovoga dela)*. Ali, ukoliko je čovekovo telo individuum, koji na mnogo drugih načina može biti aficiran, njegova ideja itd. *Vidi dokaz post. 25 ovoga dela.*

POSTAVKA XXVIII

Ukoliko se ideje stanja [afekcija] čovekovoga tela odnose samo na čovekov duh, one nisu jasne i razgovetne, nego su nejasne.

DOKAZ

Jer ideje stanja [afekcija] čovekovoga tela sadrže u sebi kako prirodu spoljnih tela tako i onu samoga čovekovoga tela *(prema post. 16 ovoga dela);* ali one moraju da sadrže u sebi ne samo prirodu čovekovoga tela nego, isto tako, i prirodu njegovih delova. Jer stanja jesu načini *(prema postul. 3)* kojima delovi čovekovoga tela, a, prema tome, i celo telo, bivaju aficirani. A *(prema post. 24 i 25 ovoga dela)* jedno adekvatno saznanje spoljnih tela, kao i delova, koji sastavljaju čovekovo telo, nije u Bogu, ukoliko se on posmatra kao aficiran čovekovim duhom, nego ukoliko se posmatra kao aficiran drugim idejama. Dakle, te ideje stanja, ukoliko se odnose na sam čovekov duh, jesu kao zaključci bez premisa, to će reći *(kao što je jasno po sebi)* jesu nejasne ideje. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Na isti način se dokazuje da ideja, koja sačinjava prirodu čovekovoga duha, sama za sebe posmatrana, nije jasna i razgovetna; a, isto tako, ni ideja čovekovoga duha, ni ideje ideja stanja čovekovoga tela, ukoliko se odnose na sam duh, što svaki lako može da vidi.

POSTAVKA XXIX

Ideja ideje ma koga stanja [afekcije] čovekovoga tela ne sadrži u sebi adekvatno saznanje čovekovog duha.

DOKAZ

Jer ideja jednoga stanja [afekcije] čovekovoga tela *(prema post. 27 ovoga dela)* ne sadrži u sebi adekvatno saznanje samoga tela, ili ne izražava adekvatno njegovu prirodu; to će reći *(prema post. 13 ovoga dela),* ona se ne slaže adekvatno sa prirodom duha; i tako *(prema aks. 6 dela 1)* ideja ove ideje ne izražava adekvatno prirodu čovekovoga duha, ili, ona ne sadrži u sebi njegovo adekvatno saznanje. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Iz ovoga izlazi da čovekov duh, kad god opaža stvari prema opštem redu prirode, nema adekvatno saznanje ni o samome sebi, ni o svome telu, ni o spoljnim telima, nego samo nejasno i nepotpuno [okrnjeno]. Jer duh saznaje samoga sebe samo ukoliko opaža ideje telesnih stanja [afekcija] *(prema post. 23 ovoga dela).* A svoje telo *(prema post. 19 ovoga dela)* on opaža jedino pomoću samih ideja stanja, pomoću kojih, isto tako, jedino shvata spoljna tela *(prema post. 26 ovoga dela).* Tako, ukoliko njih poseduje, on nema ni o samome sebi *(prema post. 29 ovoga dela),* ni o svome telu *(prema post. 27 ovoga dela),* ni o spoljnim telima *(prema post. 25 ovoga dela)* adekvatno saznanje, nego samo *(prema post. 28 ovoga dela, sa njenom prim.)* nepotpuno i nejasno. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Kažem izrično, da duh nema ni o samome sebi, ni o svome telu, ni o spoljnim telima adekvatno, nego samo nejasno i nepotpuno saznanje, kad god on opaža stvari prema običnome redu prirode, to će reći, kad god spolja, naime, slučajnim susretom sa stvarima, biva određen da posmatra ovo ili ono; a ne kad god iznutra, naime time što u isto vreme više stvari posmatra, biva određen da razume njihove saglasnosti, razlike i suprotnosti; jer kad god je on na ovaj ili na drugi način unutrašnje određen, posmatra on stvari jasno i razgovetno, – kao što ću docnije pokazati.

POSTAVKA XXX

O trajanju našega tela mi možemo imati samo potpuno neadekvatno saznanje.

DOKAZ

Trajanje našeg tela ne zavisi od njegove suštine *(prema aks. 1 ovoga dela)* niti od apsolutne božje prirode *(prema post. 21 dela 1)*. Ali *(prema post. 28 dela 1)*, ono je za postojanje i za delanje određeno od takvih uzroka koji su, opet, od drugih određeni za postojanje i za delanje, na izvestan i određeni način, a ovi opet od drugih, i tako u beskonačnost. Dakle, trajanje našega tela zavisi od opštega reda prirode, i od sastava stvari. A adekvatno saznanje o tome na koji su način stvari uređene, nalazi se u Bogu, ukoliko on ima ideje sviju njih, a ne ukoliko ima samo ideju čovekovoga tela *(prema izv. stavu post. 9 ovoga dela)*. Otuda je saznanje trajanja našega tela u Bogu sasvim neadekvatno, ukoliko se on posmatra jedino kao da sačinjava prirodu čovekovoga duha; to će reći *(prema izv. stavu post. 11 ovoga dela)*, ovo saznanje jeste u našem duhu sasvim neadekvatno. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXXI

O trajanju pojedinačnih stvari koje su van nas, mi možemo imati samo potpuno neadekvatno saznanje.

DOKAZ

Jer svaka pojedinačna stvar, kao i čovekovo telo, mora od druge pojedinačne stvari da bude određena za postojanje i za delanje na izvestan i određeni način; a ova opet od druge, i tako u beskonačnost *(prema post. 28 dela 1)*. Pošto smo u prethodnoj post. dokazali, iz ove opšte osobine pojedinačnih stvari, da mi o trajanju našega tela imamo samo potpuno neadekvatno saznanje; – isto mora da se zaključi i o trajanju pojedinačnih stvari – naime, da mi samo potpuno neadekvatno saznanje možemo imati o njemu. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Iz toga izlazi da su sve pojedinačne stvari slučajne i propadljive. Jer o njihovome trajanju mi ne možemo imati nikakvo adekvatno saznanje *(prema preth. post.)*, a to je ono što moramo da razumemo pod slučajnošću stvari i mogućnošću njihovog propadanja *(vidi prim. 1 post. 33 dela 1)*. Jer *(prema post. 29 dela 1)*, sem ovoga, ne postoji ništa slučajno.

POSTAVKA XXXII

Sve ideje su istinite, ukoliko se odnose na Boga.

DOKAZ

Jer sve ideje, koje su u Bogu, potpuno se slažu sa svojim predmetima *(prema izv. stavu post. 7 ovoga dela)*, i, prema tome *(prema aks. 6 dela 1)*, sve su istinite. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXXIII

Nema ničeg pozitivnog u idejama, zbog čega se one nazivaju lažnima.

DOKAZ

Ako to odričeš, zamisli, ako je to moguće, jedan pozitivan modus mišljenja, koji bi obrazovao formu zablude, ili lažnosti. Taj modus mišljenja ne može biti u Bogu *(prema preth. post.)*; ali, isto tako, van Boga on ne može ni da postoji, ni da bude shvaćen *(prema post. 15 dela 1)*. Dakle, u idejama ne može biti ničeg pozitivnog, zbog čega se one nazivaju lažnima. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXXIV

Svaka ideja, koja je u nama apsolutna, ili adekvatna i savršena, jeste istina.

DOKAZ

Kad kažemo da se u nama nalazi jedna adekvatna i savršena ideja, mi ništa drugo ne kažemo *(prema izv. stavu post. 11 ovoga dela)* nego da se u Bogu, ukoliko on sačinjava suštinu našega duha, nalazi adekvatna i savršena ideja, i, prema tome *(prema post. 32 ovoga dela),* ne kažemo ništa drugo, nego da je takva ideja istinita. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXXV

Lažnost se sastoji u oskudici saznanja, koju sadrže u sebi neadekvatne, ili nepotpune i nejasne ideje.

DOKAZ

U idejama nema ničeg pozitivnog što sačinjava formu lažnosti *(prema post. 33 ovoga dela).* Dakle, lažnost ne može da se sastoji u apsolutnoj oskudici [saznanja], (jer kaže se o duhovima a ne o telima da su u zabludi i da se varaju), niti u apsolutnom neznanju; jer ne znati i biti u zabludi jesu različite stvari. Dakle, lažnost se sastoji u oskudici saznanja, koju sadrži u sebi neadekvatno saznanje stvari, ili neadekvatne i nejasne ideje. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

U primedbi post. 17 ovoga dela ja sam objasnio u kome se smislu zabluda sastoji u oskudici saznanja; ali, radi opširnijeg objašnjenja ove stvari, daću jedan primer. Naime, ljudi se varaju kad misle da su slobodni, a ovo mišljenje sastoji se samo u tome što su oni svesni svojih radnji, a ne poznaju uzroke od kojih bivaju opredeljivani. To je, dakle, ideja njihove slobode, što ne poznaju nikakav uzrok svojih radnji. Jer kad kažu da ljudska dela zavise od volje, to su reči o kojima nemaju nikakvu ideju. Jer svi oni ne znaju šta je volja, i kako ona pokreće telo; a oni koji se razmeću da to znaju, i izmišljaju neko sedište i obitalište duše, obično izazivaju ili smeh ili gađenje. Isto tako, kad gledamo sunce, mi predstavljamo da je ono oko dve stotine stopa udaljeno od nas. Ova zabluda

ne sastoji se u samoj ovoj predstavi, nego u tome što, dok ga tako predstavljamo, mi ne znamo njegovo pravo odstojanje, i uzrok ove predstave. Jer, iako docnije saznajemo da je sunce više od 600 zemljinih prečnika udaljeno od nas, mi ga ipak predstavljamo kao da je blizu nas. Ali mi ne predstavljamo sunce tako blizu zbog toga što ne znamo njegovo pravo odstojanje, nego zato što stanje [afekcija] našega tela sadrži u sebi suštinu sunca, ukoliko je samo telo od njega aficirano.

POSTAVKA XXXVI

Neadekvatne i nejasne ideje sleduju sa istom nužnošću kao adekvatne ili jasne i razgovetne.

DOKAZ

Sve ideje su u Bogu *(prema post. 15 dela 1)*, i, ukoliko se odnose na Boga, jesu istinite *(prema post. 32 ovoga dela)*, i *(prema izv. stavu post. 7 ovoga dela)* adekvatne. Zato su one neadekvatne i nejasne samo ukoliko se odnose na pojedinačni duh nekoga *(o tome vidi post. 24 i 28 ovoga dela):* i tako sve, kako adekvatne tako i neadekvatne, sleduju sa istom nužnošću *(prema izv. stavu post. 6 ovoga dela). Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXXVII

Ono što je svima stvarima zajedničko (o tome vidi napred pomoćni stav 2), i što je podjednako i u delu i u celini, ne sačinjava suštinu nijedne pojedinačne stvari.

DOKAZ

Ako to odričeš, zamisli, ako je moguće, da ono [što je svima stvarima zajedničko] sačinjava suštinu jedne pojedinačne stvari, npr. suštinu B. Dakle *(prema defin. 2 ovoga dela)*, ono bez B neće moći ni da postoji, ni da bude shvaćeno. A to je protiv pretpostavke. Dakle, ono ne pripada suštini B, niti sačinjava suštinu druge pojedinačne stvari. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXXVIII

Ono što je zajedničko svima stvarima, i što se nalazi podjednako i u delu i u celini, ne može drukčije da bude shvaćeno, nego adekvatno.

DOKAZ

Neka A bude nešto što je zajedničko svima telima, i što se nalazi podjednako u delu svakoga tela, i u celini. Kažem, A može biti shvaćeno samo adekvatno. Jer njegova ideja *(prema izv. stavu post. 7 ovoga dela)* biće nužnim načinom adekvatna u Bogu, ne samo ukoliko on sačinjava ideju ljudskoga tela, nego i ukoliko poseduje ideje njegovih stanja [afekcija], koje *(prema post. 16, 25 i 27 ovoga dela)* delimično sadrže u sebi kako prirodu ljudskoga tela tako i prirodu spoljnih tela. To znači *(prema post. 12 i 13 ovoga dela)*, ova ideja biće nužnim načinom adekvatna u Bogu, ukoliko on sačinjava ljudski duh, ili ukoliko ima ideje koje su u ljudskome duhu. Dakle, duh *(prema izv. stavu post. 11 ovoga dela)* opaža A nužnim načinom adekvatno, i to kako ukoliko on sebe, tako i ukoliko svoje ili neko spoljno telo opaža; na drugi način A ne može da bude shvaćeno. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Odavde sleduje da postoje izvesne ideje ili pojmovi zajednički svim ljudima. Jer *(prema pom. stavu 2)* sva tela slažu se u nekim delovima, koji *(prema preth. post.)* moraju biti opaženi od sviju adekvatno, ili jasno i razgovetno.

POSTAVKA XXXIX

I u duhu će postojati adekvatna ideja onoga što je ljudskome telu i izvesnim spoljnim telima, od kojih ljudsko telo obično biva aficirano, zajedničko i svojstveno, i što se nalazi kako u delu svakoga od tih spoljnih tela tako i u celini.

DOKAZ

Neka A bude ono što je ljudskome telu i nekim spoljnim telima opšte i svojstveno, i što se nalazi kako u ljudskom telu tako i u onim spoljnim telima, i, najzad, što je u delu svakoga spoljnog tela, kao i u celini. Adekvatna ideja samoga A nalaziće se u Bogu *(prema izv. stavu post. 7 ovoga dela)*, kako ukoliko on ima ideju ljudskoga tela, tako i ukoliko ima ideje pretpostavljenih spoljnih tela. Neka se sad pretpostavi da je ljudsko telo od spoljnog tela aficirano onim što sa njime ima zajedničko, to jest [da je aficirano] od A. Tada će ideja ove afekcije sadržati u sebi osobinu A *(prema post. 16 ovoga dela)*. I tako *(prema istome izv. stavu post. 7 ovoga dela)*, ideja te afekcije, ukoliko sadrži u sebi osobinu A, biće adekvatna u Bogu, ukoliko je on aficiran idejom ljudskoga tela; to će reći *(prema post. 13 ovoga dela)* ukoliko obrazuje prirodu ljudskoga duha. Dakle *(prema izv. stavu post. 11 ovoga dela)*, ova ideja je takođe adekvatna u ljudskome duhu. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Odavde sleduje da je duh utoliko sposobniji da mnogo stvari adekvatno opaža, što njegovo telo ima više zajedničkog sa drugim telima.

POSTAVKA XL

Sve ideje što u duhu sleduju iz ideja koje su u njemu adekvatne, jesu isto tako adekvatne.

DOKAZ

Ovo je jasno. Jer kad kažemo da u ljudskome duhu jedna ideja sleduje iz ideja koje su u njemu adekvatne, mi ne kažemo ništa drugo *(prema izv. stavu post. 11 ovoga dela)* nego da se u samome božjem razumu nalazi ideja, čiji je uzrok Bog, ne ukoliko je on beskrajan, niti ukoliko je aficiran idejama vrlo mnogih pojedinačnih stvari, nego ukoliko sačinjava samu suštinu ljudskoga duha.

PRIMEDBA I

Ovim sam objasnio uzrok pojmova koji se nazivaju *opšti*, i koji su osnovi našega zaključivanja. Ali postoje drugi uzroci nekih aksioma ili pojmova, koje će biti korisno objasniti ovom našom metodom, jer time će se utvrditi koji su pojmovi korisniji od ostalih, a koji nisu gotovo ni od kakve upotrebe. Zatim, koji su pojmovi opšti, a koji su jasni i razgovetni samo onima koje ne muče predrasude, i, najzad, koji su rđavo osnovani [postavljeni]. Sem toga, utvrdiće se odakle vode poreklo oni pojmovi koji se zovu *drugi [pojmovi drugoga reda]*, i, prema tome, aksiome što se na njima osnivaju, i drugo što sam o njima nekad razmišljanjem našao. Ali, pošto sam ovo posvetio drugoj jednoj raspravi, a i zato da ne bih prouzrokovao dosadu prevelikom opširnošću o tome predmetu, odlučio sam da se od toga ovde uzdržim. Ali ipak, da ne bih izostavio ništa što je nužno da se zna, ukratko ću dodati uzroke od kojih vode poreklo izrazi koji se zovu *transcendentalni*, kao što su biće, stvar, nešto.

Ovi izrazi postaju otuda što je čovekovo telo, kao ograničeno, sposobno da samo izvestan broj predstava *(šta je predstava, objasnio sam u prim. post. 17 ovoga dela)* u sebi razgovetno istovremeno obrazuje. Ako se taj broj prekorači, ove predstave počinju da se mešaju; a ako je ovaj broj predstava, koje je telo sposobno da u sebi u isto vreme razgovetno obrazuje, mnogo prekoračen, onda se sve one potpuno mešaju između sebe. Pošto je to tako, jasno je iz izv. stava post. 17 i iz post. 18 ovoga dela da će čovekov duh moći da predstavi razgovetno u isto vreme toliko tela koliko predstava u njegovome telu istovremeno mogu da se obrazuju. Ali, čim se predstave u telu potpuno pomešaju, duh će, isto tako, sva tela predstavljati nejasno, bez ikakvoga razlikovanja, i shvataće ih kao pod jednim atributom, naime pod atributom bića, stvari itd. A ovo se može izvesti isto tako iz toga što predstave nisu uvek podjednako žive, i iz drugih sličnih uzroka, koje nije nužno ovde objašnjavati, jer za cilj, kome težimo, dovoljno je ispitati samo jedan. Jer sve ovo dovodi samo do toga da ovi izrazi označavaju ideje, u najvećem stepenu nejasne.

Iz sličnih uzroka postali su, dalje, oni pojmovi koji se zovu *univerzalni*, kao čovek, konj, pas itd., – naime zbog toga što se toliko predstava, npr. ljudi, obrazuje u isto vreme u čovekovome telu, da one njegovu moć predstavljanja nadmašavaju, doduše ne potpuno, ali ipak toliko da duh ne može da predstavi male razlike između pojedinačnih ljudi (kao boju ili veličinu svakoga itd.), niti određeni broj njih, i da razgovetno predstavlja samo ono u čemu se svi slažu, – ukoliko je telo od njih aficirano. Jer time je telo najviše, upravo od svakoga pojedinačnoga bilo aficirano; a to duh izražava imenom *čovek*, i njega pridaje beskrajno mnogim ljudima. Jer, kao što smo rekli, on ne može da predstavi sebi određeni broj pojedinačnih ljudi. Ali, treba naznačiti da ovi pojmovi nisu obrazovani od sviju na isti način, nego se menjaju kod svakoga prema stvari kojom [njegovo] telo biva češće aficirano, i koju duh lakše predstavlja ili je se seća. Npr., oni koji su češće sa divljenjem posmatrali stas ljudi, razumeće pod imenom *čovek* stvorenje uspravljenoga stasa; a oni što su navikli da posmatraju drugo, obrazovaće o ljudima drugu opštu predstavu: naime, da je čovek stvorenje koje se smeje, da je dvonožni stvor bez perja, da je razumni stvor; i tako i za sve drugo, svaki će, prema sposobnosti svoga tela, obrazovati univerzalne predstave stvari. Dakle, nije čudo što su se između filozofa, koji su hteli da objasne prirodne stvari pomoću samih predstava stvari, podigle tolike rasprave.

PRIMEDBA II

Iz svega što je ranije rečeno vidi se jasno da mi mnoge stvari opažamo, i da obrazujemo univerzalne pojmove:

Prvo, iz pojedinačnih stvari koje su nam predstavljene pomoću čula nepotpuno, nejasno i bez reda za razum *(vidi izv. stav post. 29 ovoga dela)*; zbog toga sam navikao da zovem takva opažanja saznanjem iz nepostojanoga iskustva.

Drugo, iz znakova, npr. iz toga što se mi sami, pri slušanju ili čitanju nekih reči, sećamo stvari, i o njima obrazujemo neke ideje, slične onima pomoću kojih predstavljamo stvari *(vidi prim. post. 18 ovoga dela)*.

Oba ova načina posmatranja stvari zvaću, ubuduće, saznanjem prve vrste, mnenjem, ili sposobnošću predstavljanja.

Najzad, treće, iz toga što mi imamo opšte pojmove i adekvatne ideje osobina stvari *(vidi izv. stav post. 38, i post. 39 sa njenim izv. stavom, i post. 40 ovoga dela).* Ovaj način zvaću razumom i saznanjem druge vrste.

Sem ove dve vrste saznanja, ima i treća, kao što ću pokazati u sledećem, koje ćemo zvati intuitivnim znanjem. I ova vrsta saznanja ide od adekvatne formalne suštine nekih božjih atributa adekvatnome saznanju suštine stvari.

Sve to objasniću primerom jedne stvari. Neka su, npr., data tri broja da se nađe četvrti, koji će se odnositi prema trećem kao drugi prema prvom. Trgovci neće oklevati da pomnože drugi sa trećim, i da proizvod podele sa prvim; zato što još nisu zaboravili ono što su čuli od svoga učitelja bez ikakvog dokaza, ili zato što su to često iskustvom saznali sa sasvim prostim brojevima, ili na osnovu dokaza teoreme 19, knj. 7. Euklidove, naime iz opšte osobine proporcionalnih brojeva. Ali za najprostije brojeve ništa od ovoga nije potrebno. Npr., kad su dati brojevi 1, 2, 3, svako vidi da je četvrti proporcionalni broj 6, i to mnogo jasnije, zato što iz samoga odnosa koji, jednim pogledom [intuitivno], vidimo da prvi ima prema drugome, zaključujemo na četvrti.

POSTAVKA XLI

Saznanje prve vrste jeste jedini uzrok lažnosti; međutim, saznanje druge i treće vrste, nužnim načinom, jeste istinito.

DOKAZ

Mi smo kazali u preth. prim. da saznanju prve vrste pripadaju sve one ideje koje su neadekvatne i nejasne, i tako *(prema post. 35 ovoga dela)* ovo saznanje jeste jedini uzrok lažnosti. Dalje smo kazali da saznanju druge i treće vrste pripadaju one ideje koje su adekvatne; tako je to saznanje *(prema post. 34 ovoga dela)* nužnim načinom istinito. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XLII

Saznanje druge i treće, a ne prve vrste, uči nas da razlikujemo istinito od lažnoga.

DOKAZ

Ova postavka jasna je po sebi. Jer ko zna da pravi razliku između istinitog i lažnog, mora imati adekvatnu ideju istinitog i lažnog; to će reći *(prema 2. prim. post. 40 ovoga dela)*, mora saznavati istinito i lažno prema drugoj ili trećoj vrsti saznanja.

POSTAVKA XLIII

Ko ima istinitu ideju, on, u isto vreme, zna da ima istinitu ideju, i ne može sumnjati u istinitost stvari.

DOKAZ

Istinita ideja u nama jeste ona koja je adekvatna u Bogu, ukoliko se on objašnjava prirodom ljudskog duha *(prema izv. stavu post. 11 ovoga dela)*. Dakle, pretpostavimo da se u Bogu, ukoliko se on objašnjava prirodom ljudskoga duha, nalazi jedna adekvatna ideja A. U Bogu se mora, nužnim načinom, takođe nalaziti ideja te ideje, koja se na isti način odnosi na Boga, kao ideja A *(prema post. 20 ovoga dela, čiji je dokaz opšti)*. A o ideji A pretpostavlja se da se ona odnosi na Boga, ukoliko se on objašnjava prirodom ljudskoga duha. Dakle i ideja ideje A mora se na isti način odnositi na Boga; to će reći *(prema istome izv. stavu post. 11 ovoga dela)*, ta adekvatna ideja ideje A biće u samome duhu, koji ima adekvatnu ideju A. Tako, ko ima jednu adekvatnu ideju, ili *(prema post. 34 ovoga dela)* ko jednu stvar saznaje shodno istini, mora, u isto vreme, da ima adekvatnu ideju ili istinito saznanje svoga saznanja; to će reći *(kao što je po sebi očevidno)*, on, u isto vreme, mora da je siguran u njega. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

U primedbi postavke 21 ovoga dela, ja sam objasnio šta je ideja ideje. Ali, treba primetiti, da je prethodna postavka dovoljno jasna po sebi. Jer svako ko ima istinitu ideju, zna da istinita ideja sadrži u sebi najvišu izvesnost. A imati jednu isti-

nitu ideju, ne znači ništa drugo nego poznavati jednu stvar savršeno ili najbolje. U to, doista, niko ne može sumnjati, sem ako ne misli da je ideja nešto nemo, kao slika na tabli, a da nije modus mišljenja, – naime samo razumevanje. I, molim: ko može znati da razume jednu stvar, ako, pre toga, ne razume stvar? To će reći, ko može znati da je siguran o nekoj stvari, ako, pre toga, o toj stvari nije siguran? Dakle, šta može postojati jasnije i izvesnije što je norma istine nego jedna istinita ideja? Doista, kao što svetlost otkriva i samu sebe, i pomrčinu, tako je istina norma i same sebe i lažnoga.]

Ovim mislim da sam odgovorio na sledeća pitanja, naime: ako se jedna istinita ideja od jedne lažne razlikuje samo ukoliko se kaže da se ona slaže sa svojim predmetom, onda istinita ideja u realnosti, ili u savršenstvu, nema ništa više nego lažna (pošto se razlikuju samo spoljnim obeležjem); [dakle, ni čovek koji ima istinite ideje nema nikakvo preimućstvo nad onim koji ima samo lažne ideje. Dalje, otkud dolazi da ljudi imaju lažne ideje? I, najzad, otkud neko može izvesno znati da ima ideje koje se slažu sa svojim predmetima? Na ova pitanja, kao što je rečeno, mislim da sam već odgovorio. Jer, što se tiče razlike između istinite i lažne ideje, izlazi iz postavke 35 ovoga dela da se prva odnosi prema drugoj kao biće prema nebiću. A uzroke lažnosti ja sam veoma jasno pokazao, od postavke 19 do postavke 35, sa njenom primedbom. Iz toga je, isto tako, jasno kako se čovek koji ima istinite ideje razlikuje od čoveka koji ima samo lažne. Što se, najzad, poslednjega tiče, naime otkud bi čovek mogao znati da ima ideju koja se slaže sa svojim predmetom, – ja sam dovoljno i predovoljno malopre pokazao da to proizlazi samo otuda što on ima ideju koja se slaže sa svojim predmetom, ili zato što je istina norma same sebe. Ovome dodaj da naš duh, ukoliko opaža stvari shodno istini, jeste deo beskrajnoga božjega razuma *(prema izv. stavu post. 11 ovoga dela);* otuda je nužno da su jasne i razgovetne ideje duha isto tako istinite kao božje ideje]

POSTAVKA XLIV

U prirodi razuma ne leži da posmatra stvari kao slučajne, nego kao nužne.

DOKAZ

U prirodi razuma leži da opaža stvari istinito *(prema post. 41 ovoga dela)*, naime *(prema aks. 6 dela 1)*, kakve su one po sebi; to jest *(prema post. 29 dela 1)*, ne kao slučajne, nego kao nužne. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV I

Odavde izlazi da od same moći predstavljanja zavisi kad mi stvari, kako u odnosu na prošlost tako i na budućnost, posmatramo kao slučajne.

DOKAZ

A kako se to događa, objasniću sa malo reči. Gore smo pokazali *(post. 17 ovoga dela, sa njenim izv. stavom)* da duh stvari, iako one ne postoje, uvek predstavlja kao prisutne sebi, ako ne naiđu uzroci koji njihovo sadašnje postojanje isključuju. Dalje *(post. 18 ovoga dela)*, pokazali smo da, ako je čovekovo telo jednim od dva spoljna tela u isto vreme bilo aficirano, onda će duh, kad docnije jedno od njih predstavi sebi, odmah i drugoga da se seti; to će reći, da će posmatrati kao sebi prisutna, ako ne naiđu uzroci koji isključuju njihovo sadašnje postojanje. Sem toga, niko ne sumnja da mi i vreme predstavljamo, – naime na osnovu toga što predstavljamo da se neka tela kreću sporije, ili brže, ili isto tako brzo kao druga. Pretpostavimo jednoga dečka koji je juče ujutru prvi put video Petra, u podne Pavla, a uveče Simeona, a danas ujutru opet Petra. Iz postavke 18 ovoga dela izlazi jasno da će on, čim vidi jutarnju svetlost, odmah predstaviti i sunce kako prelazi isti deo neba kao dan pre toga; drugim rečima, predstaviće sebi ceo dan, i, zajedno sa jutarnjim vremenom Petra, sa podnevnim Pavla, a sa večernjim Simeona; to će reći, on će postojanje Pavla i Simeona predstaviti u odnosu na buduće vreme. Naprotiv, ako on u večernji čas vidi Simeona, on će Pavla i Petra odnositi na prošlo vreme, pošto ih predstavlja u isto vreme sa prošlošću, i to tim postojanije što ih je češće viđa› u ovome redu. Ako se jednom dogodi da on, drugoga nek(·a

večera, umesto Simeona vidi Jakova, on će idućega jutra, zajedno sa večernjim vremenom, predstavljati sebi čas Simeona čas Jakova, a ne obojicu zajedno. Jer, pretpostavlja se da je on u večernjem vremenu video samo jednoga od njih dvojice, a ne obojicu u isto vreme. Njegova moć predstavljanja će se, dakle, kolebati, i on će, sa budućim večernjim vremenom, predstavljati čas jednoga čas drugoga; to jest, on neće nijednoga od dvojice izvesno, nego svakoga slučajno posmatrati kao budućega. I to kolebanje moći predstavljanja biće isto, ako se moć predstavljanja odnosi na stvari koje mi, na isti način, posmatramo u odnosu na prošlo ili na sadašnje vreme. Dakle, mi ćemo predstavljati sebi kao slučajne kako stvari koje se odnose na sadašnjost tako i one što se odnose na prošlost ili na budućnost.

IZVEDENI STAV II

U prirodi razuma leži da opaža stvari pod nekim vidom večnosti.

DOKAZ

Jer u prirodi razuma leži da stvari posmatra kao nužne, a ne kao slučajne *(prema preth. post.)*. Ovu nužnost stvari *(prema post. 41 ovoga dela)* on opaža shodno istini, to će reći *(prema aks. 6 dela 1)*, kakva je ona po sebi. Ali *(prema post. 16 dela 1)*, ova nužnost stvari jeste sama nužnost večne božje prirode. Dakle, u prirodi razuma leži da posmatra stvari pod ovim vidom večnosti. Ovde još dolazi da su osnovi razuma pojmovi *(prema post. 38 ovoga dela)*, koji objašnjavaju ono što je svima stvarima zajedničko, i koji *(prema post. 37 ovoga dela)* ne objašnjavaju suštinu nijedne pojedinačne stvari. Zato oni moraju, bez ikakvoga odnosa na vreme, da budu shvaćeni samo pod nekim vidom večnosti. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XLV

Svaka ideja svakoga tela, ili pojedinačne stvari, koja stvarno postoji, sadrži u sebi, nužnim načinom, večnu i beskrajnu božju bitnost.

DOKAZ

Ideja pojedinačne stvari, koja stvarno postoji, nužnim načinom sadrži u sebi kako suštinu tako i postojanje same stvari *(prema izv. stavu post. 8 ovoga dela).* A pojedinačne stvari *(prema post. 15 dela 1)* ne mogu biti shvaćene bez Boga; ali zato što one *(prema post. 6 ovoga dela)* imaju Boga za uzrok, ukoliko se on posmatra pod jednim atributom, čiji su modusi same stvari, njihove ideje moraju, nužnim načinom *(prema aks. 4 dela 1),* da sadrže u sebi pojam njihovoga atributa, to će reći *(prema defin. 6 dela 1),* večnu i beskrajnu božju bitnost. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Ovde pod postojanjem ne razumem trajanje, to će reći postojanje ukoliko se ono shvata apstraktno, i kao neka vrsta kvantiteta. Jer ja govorim o samoj prirodi postojanja, koja se pojedinačnim stvarima pridaje zbog toga što iz večne nužnosti božje prirode sleduje beskrajno mnogo na beskrajno mnogo načina *(vidi post. 16 dela 1).* Govorim, kažem, o samome postojanju pojedinačnih stvari, ukoliko su one u Bogu. Jer, iako svaka pojedinačna stvar biva određena od druge da na izvestan način postoji, ipak snaga, kojom svaka od njih traje u postojanju, sleduje iz večne nužnosti božje prirode. O ovoj stvari vidi izv. stav post. 24 dela 1.

POSTAVKA XLVI

Saznanje večne i beskrajne božje suštine, koje svaka ideja sadrži u sebi, jeste adekvatno i savršeno.

DOKAZ

Dokaz prethodne postavke jeste opšti, i, bilo da se jedna stvar posmatra kao deo, ili kao celina, njena ideja, bila ona celine, ili dela *(prema preth. post.),* sadrži u sebi večnu i beskrajnu božju bitnost. Otuda je ono što daje saznanje večne i beskrajne božje bitnosti zajedničko svima, i podjednako se nalazi kako u delu tako i u celini. Dakle *(prema post. 38 ovoga dela),* to saznanje biće adekvatno. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XLVII

Čovekov duh ima adekvatno saznanje večne i beskrajne božje bitnosti.

DOKAZ

Čovekov duh ima ideje *(prema post. 22 ovoga dela)*, pomoću kojih *(prema post. 23 ovoga dela)* opaža sebe i svoje telo *(prema post. 19 ovoga dela)* i *(prema izv. stavu 1 post. 16, i prema post. 17 ovoga dela)* spoljna tela kao da stvarno postoje; dakle *(prema post. 45 i 46 ovoga dela)* on ima adekvatno saznanje večne i beskrajne božje bitnosti. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Odavde vidimo da su svima poznate beskrajna božja bitnost i njegova večnost. Ali, pošto je sve u Bogu, i shvata se pomoću Boga, izlazi da mi iz ovoga saznanja možemo da izvedemo vrlo mnogo drugih adekvatnih saznanja, i da tako obrazujemo onu treću vrstu saznanja, o kojoj smo govorili u primedbi 2 postavke 40 ovoga dela, i o čijoj ćemo izvrsnosti i koristi imati da govorimo u petome delu. A što ljudi nemaju isto tako jasno saznanje Boga, kao što imaju [saznanje] opštih pojmova, dolazi otuda što ne mogu da predstave sebi Boga, kao što mogu tela, i zbog toga što su ime *Bog* spojili sa predstavama stvari koje su navikli da gledaju; to ljudi jedva mogu da izbegnu, pošto spoljna tela neprekidno utiču na njih. I doista, većina zabluda sastoji se samo u tome što mi imena na stvari tačno ne primenjujemo. Jer kad neko kaže da su nejednake linije koje su povučene od centra kruga ka njegovoj periferiji, on, pod krugom, bar tada, podrazumeva, zaista, drugo nego matematičari. Isto tako, kad ljudi greše u računu, oni imaju druge brojeve u duhu, a druge na hartiji. Zato, ako se uzme u obzir njihov duh, oni doista ne greše; ali ipak izgleda da greše, jer mi mislimo da oni imaju u duhu one iste brojeve koji su na hartiji. Kad ne bi bilo tako, mi ne bismo verovali da su oni u zabludi; kao što nisam verovao da je u zabludi neko koga sam nedavno čuo da viče kako je njegova kuća odletela na susedovu kokoš, zato što sam dobro razumeo nje-

govu misao. Odavde vodi poreklo većina sporova, – naime zato što ljudi ne objašnjavaju tačno svoju misao, ili što rđavo tumače misao drugoga. Jer, doista, kad sebi najviše protivreče, oni misle ili na istu stvar, ili na različite stvari, tako da ono što smatraju da su zablude ili besmislenosti kod drugoga, to nikako nisu.]

POSTAVKA XLVIII

U duhu nema nikakve apsolutne ili slobodne volje, nego je duh opredeljen da hoće ovo ili ono od uzroka, koji je takođe opredeljen od drugoga, a ovaj opet od drugoga, i tako u beskonačnost.

DOKAZ

Duh je izvestan i određeni modus mišljenja *(prema post. 11 ovoga dela)*, i tako *(prema izv. stavu 2 post. 17 dela 1)* ne može biti slobodan uzrok svojih radnji; ili ne može imati apsolutnu sposobnost da hoće ili da neće; nego on mora biti opredeljen da hoće ovo ili ono *(prema post. 28 dela 1)* od uzroka koji je takođe opredeljen od drugoga, a ovaj opet od drugoga itd. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Na isti način dokazuje se da u duhu nema nikakve apsolutne sposobnosti razumevanja, žuđenja, voljenja itd. Otuda sleduje da su ove i slične osobine ili čista uobraženja, ili da nisu ništa drugo nego metafizička ili opšta bića, koja mi obično stvaramo iz pojedinačnih [bića]. Tako se razum i volja prema ovoj i onoj ideji, ili prema ovom i onom htenju isto odnose kao kamenitost prema ovom i onom kamenu, ili kao čovek prema Petru i Pavlu. A uzrok zašto ljudi veruju da su slobodni, objasnili smo u dodatku prvoga dela.

Ali, pre nego što odem dalje, moram ovde da primetim kako pod voljom razumem sposobnost potvrđivanja i odricanja, a ne žudnju; kažem, razumem sposobnost kojom duh potvrđuje ili odriče šta je istinito a šta je lažno, a ne žudnju kojom duh teži za stvarima, ili ih odbacuje.

Pošto smo dokazali da su te sposobnosti univerzalni pojmovi koji se ne razlikuju od pojedinačnih stvari, iz kojih mi njih obrazujemo, – treba sad istraživati da li su sama htenja nešto pored samih ideja stvari. Kažem, mi moramo istraživati da li se u duhu nalazi drugo potvrđivanje ili odricanje, sem onoga koje ideja sadrži u sebi, ukoliko je ideja; o čemu vidi sledeću postavku i definiciju 3 ovoga dela, da se mišljenje ne bi spustilo do slika. Jer pod idejama ne razumem predstave kakve se obrazuju u dnu oka, i, ako se hoće, u sredini mozga, nego pojmove mišljenja.

POSTAVKA XLIX

U duhu nema nikakvoga htenja, ili potvrđivanja i odricanja, sem onoga koje ideja sadrži u sebi, ukoliko je ideja.

DOKAZ

U duhu *(prema preth. post.)* ne nalazi se nikakva apsolutna sposobnost da se hoće, i da se neće, nego samo pojedinačna htenja, naime ovo i ono potvrđivanje, i ovo i ono odricanje. Zamislimo, dakle, neko posebno htenje, naime modus mišljenja, kojim duh potvrđuje da su tri ugla u trouglu jednaka sa dva prava ugla. Ovo potvrđivanje sadrži u sebi pojam ili ideju trougla; to će reći, ono ne može biti shvaćeno bez ideje trougla. Jer isto je ako kažem da A mora sadržati u sebi pojam B, ili da se A ne može shvatiti bez B. Osim toga, ovo potvrđivanje *(prema aks. 3 ovoga dela)* ne može postojati bez ideje trougla. Dakle, ovo potvrđivanje bez ideje trougla ne može ni da postoji, niti da bude shvaćeno. Dalje, ova ideja trougla mora da sadrži u sebi ovo isto potvrđivanje, naime, dà su njegova tri ugla jednaka sa dva prava ugla. Dakle, i obratno, ova ideja trougla ne može ni da postoji, ni da bude shvaćena bez toga potvrđivanja, i zato *(prema defin. 2 ovoga dela)* ovo potvrđivanje pripada suštini ideje trougla i nije ništa drugo nego ona sama. Dakle, ono što smo rekli o ovome htenju (pošto smo ga uzeli proizvoljno), mora se takođe reći za svako drugo htenje; naime da ono nije ništa drugo nego ideja. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Volja i razum jesu jedno isto.

DOKAZ

Volja i razum nisu ništa drugo nego sama pojedinačna htenja i ideje *(prema post. 48 ovoga dela, i njenoj prim.)*. Dakle, jedno pojedinačno htenje i jedna pojedinačna ideja *(prema preth. post.)* jesu jedno isto; dakle, volja i razum jesu jedno isto. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Ovim smo uklonili uzrok koji se obično smatra kao uzrok zablude. Ali ranije smo pokazali da se lažnost sastoji u samoj oskudici, koju sadrže u sebi nepotpune i nejasne ideje. Zbog toga, lažna ideja, ukoliko je lažna, ne sadrži u sebi izvesnost. Kad, dakle, kažemo da se jedan čovek zadovoljava lažnim idejama, i da ne sumnja u njih, mi time ne kažemo da je on siguran, nego samo da ne sumnja, ili da se zadovoljava lažnim idejama, zato što nema nikakvih uzroka koji bi mogli učiniti da se njegova moć predstavljanja koleba. Vidi o toj stvari primedbu postavke 44 ovoga dela. Ma koliko se pretpostavljalo da je čovek privezan za lažno, mi nikad nećemo reći da je on siguran u njega. Jer pod izvesnošću razumevamo nešto pozitivno *(vidi post. 43 ovoga dela, sa njenom prim.)*, a ne oskudicu sumnje. A pod oskudicom izvesnosti razumemo lažnost.

Ali, da bismo bliže objasnili prethodnu postavku, preostaje da na nešto opomenemo. Preostaje, dalje, da odgovorim na prigovore, koji se mogu staviti ovom našem učenju; i, najzad, da bih otklonio svaku neizvesnost, mislio sam da je vredno truda navesti neke koristi od ovoga učenja. Kažem, neke koristi; jer glavne će se bolje razumeti iz onoga što ćemo reći u petom delu.

Počinjem, dakle, od prve, i opominjem čitaoce da brižljivo prave razliku između ideje ili pojma duha, i između slika [predstava] stvari koje predstavljamo sebi. Dalje je nužno da prave razliku između ideja i reči kojima označavamo

stvari. Jer pošto ovo troje – naime predstave, reči i ideje – mnogi ili potpuno mešaju, ili ne prave između njih razliku dovoljno brižljivo ili dovoljno oprezno; njima je potpuno nepoznato ostalo ovo učenje o volji, koje je podjednako nužno znati, kako zbog razmišljanja tako i radi mudroga uređenja života. Pošto oni što misle da se ideje sastoje u predstavama, koje se obrazuju u nama iz susreta tela, – uveravaju sebe da ideje onih stvari, o kojima mi nikakvu sličnu predstavu ne možemo da obrazujemo, nisu ideje, nego samo uobraženja što izmišljamo iz slobodne volje; oni gledaju, dakle, ideje kao neme slike na tabli, i, obuzeti tom predrasudom, ne vide da ideja, ukoliko je ideja, sadrži u sebi potvrđivanje ili odricanje. Dalje, oni što mešaju reči sa idejom, ili sa samim potvrđivanjem, koje ideja sadrži u sebi, – misle da mogu hteti nasuprot onome što osećaju, kad, samim rečima, nešto potvrđuju ili odriču, nasuprot onome što osećaju. Ovih predrasuda moći će lako da se oslobodi onaj ko obrati pažnju na prirodu mišljenja, koja nikako ne sadrži u sebi pojam prostiranja; i tako će jasno razumeti da se ideja (pošto je ona modus mišljenja) ne sastoji ni u predstavi neke stvari, ni u rečima. Jer suština reči i predstava sastoji se od samih telesnih pokreta, koji nikako ne sadrže u sebi pojam mišljenja.

Ovo malo opomena o tome biće dovoljno; stoga prelazim na napred kazane prigovore.

Prvi od njih sastoji se u tome što se smatra kao izvesno da se volja prostire dalje nego razum, i da je, zbog toga, različita od njega. Ali razlog zašto misle da se volja prostire dalje nego razum, jeste taj što kažu da mi znamo iz iskustva kako nam nije potrebna veća sposobnost saglašavanja, ili potvrđivanja i odricanja, od one koju već imamo, pa da se složimo sa beskrajno mnogo stvari koje ne opažamo, – ali nam je potrebna veća sposobnost razumevanja. Dakle, volja se razlikuje od razuma u tome što je ovaj konačan, a ona je beskonačna.

Drugo, nama se može prigovoriti kako iskustvo ništa jasnije ne izgleda da uči nego da mi naš sud možemo da zadržimo, tako da se ne slažemo sa stvarima koje opažamo. Ovo se i time utvrđuje što se ni o kome ne kaže da se vara ukoliko nešto opaža, nego samo ukoliko se sa nečim slaže ili ne slaže. Npr., ko izmisli jednoga krilatoga konja, on time

ne priznaje da postoji krilati konj, to će reći, on se zbog toga ne vara, sem ako, u isto doba, ne prizna da postoji krilati konj. Otuda izgleda da iskustvo ništa jasnije ne uči nego da je volja, ili sposobnost slaganja, slobodna, i različita od sposobnosti razumevanja.

Treće, može se prebaciti da jedno potvrđivanje ne izgleda da sadrži više stvarnosti nego drugo; to će reći, da nama, izgleda, nije potrebna veća moć da potvrđujemo kako je istinito ono što je istinito, nego da potvrđujemo kako je istinito ono što je lažno. A mi opažamo da jedna ideja ima više stvarnosti ili savršenstva nego druga. Jer, ukoliko su jedni predmeti izvrsniji nego drugi, utoliko su takođe njihove ideje savršenije jedne od drugih. Iz ovoga takođe izgleda da izlazi razlika između volje i razuma.

Četvrto, može se prigovoriti: ako čovek ne radi iz slobode volje, šta će se tada dogoditi ako se on nalazi u ravnoteži, kao Buridanov magarac? Da li će propasti od gladi i od žeđi? Ako to dopustim, izgledaće da zamišljam jednoga magarca, ili statuu jednoga čoveka, a ne čoveka; a ako to odričem, izlazi da će čovek opredeljivati samoga sebe, i, prema tome, da ima sposobnost da ide gde god hoće i da radi što god hoće.

Sem ovoga, može, možda, i drugo da se prigovori. Ali, pošto nisam obavezan da umećem sve što neko može da sanja, postaraću se da odgovorim samo na navedene prigovore, i to što budem mogao kraće.

Što se tiče prve zamerke, kažem da priznajem da se volja prostire dalje nego razum, ako se pod razumom razumeju samo jasne i razgovetne ideje; ali odričem da se volja prostire dalje nego opažanja, ili sposobnost shvatanja. Isto tako, doista ne vidim zašto bi sposobnost htenja pre trebalo da bude nazvana beskrajnom, nego sposobnost osećanja. Jer, kao što beskrajno mnogo stvari (ali jednu posle druge, jer ne možemo u isto vreme beskrajno mnogo da potvrđujemo) možemo da potvrđujemo istom sposobnošću htenja, tako takođe beskrajno mnogo tela (naime jedno posle drugoga) možemo da osećamo ili da opažamo istom sposobnošću osećanja. Ali, ako kažu da postoji beskrajno mnogo stvari, koje ne možemo da opažamo, ja odgovaram da mi te stvari ne možemo dostići nikakvim mišljenjem, i prema tome, nikakvom sposobnošću htenja.

A, kažu, da je Bog hteo da učini da mi i njih opažamo, onda bi nam morao dati veću sposobnost opažanja, ali ne veću sposobnost htenja nego što nam je dao. To je isto kao kad bi rekli: da je Bog želeo da učini da mi razumemo beskrajno mnogo drugih bića, onda bi bilo nužno da nam je dao veći razum, ali ne univerzalniju ideju bića nego što nam je dao, – da ta beskrajno mnoga bića obuhvatimo. Jer mi smo pokazali da je volja univerzalno biće, ili ideja kojom objašnjavamo sva pojedinačna htenja, – to će reći, ono što je njima svima zajedničko. Pošto [naši protivnici] veruju da je ova zajednička ili univerzalna ideja svih htenja jedna sposobnost, onda nije nimalo čudno kad oni kažu da se ta sposobnost prostire preko granica razuma, u beskrajnost. Jer univerzalno važi kako za jednu tako i za više, i za beskrajno mnoge individue.

Na drugi prigovor odgovaram time što odričem da mi posedujemo slobodnu moć da svoj sud zadržimo. Jer kad kažemo da neko zadržava svoj sud, onda ne kažemo ništa drugo, nego da on vidi kako ne opaža stvar adekvatno. Dakle, zadržavanje suda je u istini opažanje, a ne slobodna volja. Da bi se to jasno razumelo zamislićemo dečka koji predstavlja sebi krilatoga konja, ali ništa drugo ne opaža. Pošto ta predstava sadrži u sebi postojanje konja *(prema izv. post. 17 ovoga dela)*, a dečko ne opaža ništa što postojanje konja uklanja, onda će on, nužnim načinom, posmatrati konja kao prisutnog, i neće moći da sumnja u njegovo postojanje, mada u njega nije siguran. O tome svakodnevno imamo iskustva u snovima, i mislim da ne postoji niko ko veruje da, dok sanja, ima slobodnu moć da zadrži svoj sud o onome što sanja, i da učini da ono što sanja da vidi, ne sanja. A ipak se događa da mi u snovima zadržavamo sud, naime kad sanjamo da sanjamo. Dalje, priznajem da se niko ne vara, ukoliko opaža, to će reći, priznajem da predstave duha, posmatrane po sebi, ne sadrže u sebi nikakvu zabludu *(vidi prim. post. 17 ovoga dela)*; ali odričem da čovek ništa ne potvrđuje, ukoliko opaža. Jer šta je drugo opažati krilatoga konja, nego potvrđivati krila o konju? Jer kad duh, sem krilatoga konja, ništa drugo ne bi opažao, onda bi ga posmatrao kao sebi prisutnog, i ne bi imao niti uzroka da sumnja u njegovo postojanje, niti sposobnost da bude drugog mišljenja, – sem ako predstava krilatoga konja nije spojena sa idejom koja uklanja postojanje istoga konja; ili ako

duh opaža kako ideja krilatoga konja, koju on ima, jeste neadekvatna. Tada bi on, nužnim načinom, ili odricao postojanje istoga konja, ili bi, nužnim načinom, u njega sumnjao.

Ovim mislim da sam odgovorio na treći prigovor, naime da je volja nešto univerzalno, što se svima idejama pridaje, i što označava samo ono što je svima idejama zajedničko, naime potvrđivanje. Adekvatna suština toga potvrđivanja, ukoliko se shvata apstraktno, mora biti u svakoj ideji, i u tome pogledu samo ona je u svima ista; ali ne ukoliko se posmatra kao da sačinjava suštinu ideje, jer utoliko se razlikuju pojedinačna potvrđivanja isto tako kao same ideje. Npr., potvrđivanje koje sadrži u sebi ideja kruga, različito je od onoga koje sadrži u sebi ideja trougla, kao ideja kruga od ideje trougla. Dalje, apsolutno odričem da je nama potrebna ista moć mišljenja za tvrđenje da je istinito ono što je istinito, kao za tvrđenje da je istinito ono što je lažno. Jer ova dva tvrđenja, ako se njihov smisao uzme u obzir, odnose se jedno prema drugome kao biće prema nebiću. Jer u idejama nema ničega pozitivnoga, što sačinjava formu lažnosti *(vidi post. 35 ovoga dela, sa njenom prim., i prim. post. 47 ovoga dela).* Otuda ovde naročito treba obratiti pažnju na to kako se lako varamo kad mešamo univerzalno sa pojedinačnim, i bića razuma i apstraktna bića sa realnim bićima.

Što se, najzad, četvrtoga prigovora tiče, kažem da potpuno dopuštam da će jedan čovek, stavljen u takvu ravnotežu (naime, da ne oseća ništa drugo no žeđ i glad, i takvo jelo i takvo piće, podjednako udaljena od njega) propasti od gladi i žeđi. Ako me pitaju da li takvoga čoveka ne treba pre smatrati za magarca nego za čoveka, ja kažem da to ne znam, kao što takođe ne znam za šta treba smatrati onoga ko se obesi, a za šta decu, budale, lude itd.

Ostaje još da se pokaže koliko je znanje ovoga učenja korisno za život. To ćemo lako videti iz sledećeg. Naime:

Prvo, ukoliko nas uči da mi delamo prema samoj volji božjoj, i da učestvujemo u božanskoj prirodi, i to utoliko više što delamo savršenije radnje, i što sve više razumemo Boga. A ovo učenje, sem toga što duši pribavlja mir u svakom pogledu, ima još i to preimućstvo što nas uči u čemu se sastoji naša najviša sreća ili blaženstvo, – naime, u samome saznanju Boga, koje nas upućuje da radimo samo ono što nam ljubav

i pobožnost savetuju. Otuda jasno razumemo koliko su udaljeni od pravoga cenjenja vrline oni koji za [svoju] vrlinu i [svoja] najbolja dela, kao za najteže robovanje, očekuju da budu odlikovani od Boga najvišim nagradama; – kao da sama vrlina i služenje Bogu nisu već sama sreća i najviša sloboda.

Drugo, ukoliko uči kako moramo da se upravljamo prema stvarima sudbine, ili prema onome što ne stoji u našoj moći; to će reći, prema stvarima koje ne sleduju iz naše prirode; naime, da oba lica sudbine valja ravnodušno očekivati i podnositi, jer sve sleduje iz večne božje odluke sa istom nužnošću, kao što iz suštine trougla sleduje da su njegova tri ugla jednaka sa dva prava ugla.

Treće, ovo učenje doprinosi životu zajednice, ukoliko uči da nikoga ne treba mrzeti i prezirati, nikome se ne ismevati, ni na koga se ne ljutiti, nikome ne zavideti. Sem toga, ukoliko uči da svaki treba da se zadovoljava onim što ima, i da pomaže bližnjem, ne iz ženskoga sažaljenja, iz pristrasnosti, ili iz sujeverja, nego po samome uputu razuma, to jest, prema tome kako vreme i prilike to traže, – kao što ću pokazati u četvrtome delu.

Najzad, četvrto, ovo učenje je od znatne koristi i za državnu zajednicu, ukoliko uči na koji način građanima treba upravljati, i kako ih valja voditi; što će reći tako da ne budu robovi, nego da slobodno rade ono što je najbolje.

Ovim sam dovršio ono što sam u ovoj prim. odlučio da učinim, i time završavam ovaj naš drugi deo, u kome mislim da sam dovoljno iscrpno, i – ukoliko teškoća predmeta dozvoljava – jasno objasnio prirodu ljudskog duha, i njegove osobine; i da sam saopštio takva gledišta iz kojih mnogo izvrsnog, najkorisnijeg i za znanje nužnog može da se zaključi, – kao što će delimično proizaći iz onoga što sleduje.

3

O poreklu i prirodi afekata

PREDGOVOR

Većina onih koji su pisali o afektima i o načinu života ljudi, izgleda da ne raspravljaju o prirodnim stvarima koje idu za opštim zakonima prirode, nego o stvarima koje su izvan prirode. Štaviše, izgleda da oni shvataju čoveka u prirodi kao državu u državi. Jer oni misle da čovek više narušava red prirode nego što ide za njime, i da nad svojim radnjama ima apsolutnu moć, i nije opredeljen ni sa koje druge strane, nego od samoga sebe. Dalje, oni ne pripisuju uzrok ljudske nemoći i nestalnosti opštoj snazi prirode, nego ne znam kakvome nedostatku ljudske prirode, koji zbog toga oplakuju, ismevaju, preziru, ili, kao što se najčešće događa, proklinju. A ko nemoć ljudskoga duha rečitije ili oštroumnije ume da rešeta, smatra se za božansko biće.

Međutim, bilo je veoma odličnih ljudi (i mi priznajemo da njihovome radu i delatnosti mnogo dugujemo), koji su o pravome načinu života mnogo izvrsnoga napisali, i smrtnim ljudima dali savete pune mudrosti. Ali prirodu i jačinu afekata, i, s druge strane, šta može duh da ih umeri, to, koliko znam, niko nije odredio. Doduše, znam da se veoma slavni Kartezije – iako je i on verovao da duh nad svojim radnjama ima apsolutnu moć – ipak trudio da objasni ljudske afekte iz njihovih prvih uzroka, i, u isto vreme, da pokaže put, kojim duh može da stekne apsolutnu vlast nad afektima. Ali time, bar po mome mišljenju, nije pokazao ništa drugo, nego oštro-

umnost svoga velikoga duha, kao što ću na svome mestu dokazati.

Ali hoću da se vratim onima koji ljudske afekte i radnje radije hoće da proklinju, ili ismevaju, nego da razumeju. Njima će, bez sumnje, izgledati čudno što ja preduzimam da raspravljam o ljudskim nedostacima i budalaštinama na geometrijski način, i što, shodno razumu, hoću da dokažem ono na šta oni glasno viču da se protivi razumu, i da je prazno, besmisleno i strašno.

A moj razlog je ovaj. U prirodi se ne događa ništa što bi moglo da joj se uračuna u nedostatak. ⌈Jer priroda je uvek ista, i njena snaga i njena moć delanja jeste svuda jedna ista; to će reći, zakoni i pravila prirode, prema kojima se sve događa, i sve se iz jednih oblika menja u druge, jesu svuda i uvek isti. Otuda mora postojati samo jedan i isti put za saznanje prirode stvari, – ma kakve one bile, – naime onaj pomoću opštih zakona i pravila prirode. Otuda afekti mržnje, gneva, zavisti itd., posmatrani po sebi, proizlaze iz iste nužnosti i snage prirode, kao i ostale pojedinačne stvari. Po tome, oni pretpostavljaju izvesne uzroke, kojima se saznaju, i imaju izvesne osobine, koje su isto toliko dostojne našega saznanja kao osobine svake druge stvari, u čijem samom posmatranju uživamo.⌋

Otuda ću o prirodi i snazi afekata i o moći duha nad njima raspravljati po istoj metodi po kojoj sam, u prethodnim delovima, raspravljao o Bogu i duhu, i posmatraću ljudske radnje i prohteve na isti način, kao da je pitanje o linijama, površinama ili telima.

DEFINICIJE

I. Adekvatnim uzrokom zovem onaj čija posledica može da se shvati jasno i razgovetno pomoću njega samoga. A neadekvatnim ili delimičnim uzrokom zovem onaj čija se posledica ne može razumeti pomoću njega samoga.

II. Kažem da mi radimo kad se nešto u nama ili van nas događa, čiji smo mi adekvatni uzrok; to će reći (prema pretb. defin.), kad nešto u nama ili izvan nas sleduje

iz naše prirode, što pomoću nje same može jasno i razgovetno da se razume. A, naprotiv, kažem da trpimo, kad se u nama nešto događa, ili iz naše prirode nešto sleduje, čiji smo mi samo delimični uzrok.

III. Pod afektom razumem stanja [afekcije] tela, kojima se moć delanja samoga toga tela povećava ili smanjuje, pomaže ili ograničava, a, u isto vreme, i ideje tih stanja.

Ako mi, dakle, možemo da budemo adekvatni uzrok nekoga od ovih stanja [afekcija], tada ja pod afektom razumem delanje, a, u drugome slučaju, trpljenje [stanje trpljenja].

POSTULATI

I. Čovekovo telo može biti aficirano na mnogo načina, kojima se njegova moć delanja povećava ili smanjuje, ali, takođe, i na druge načine, koji njegovu moć delanja ne čine ni većom, ni manjom.

Ovaj postulat, ili aksioma, oslanja se na postulat 1 i na pom. stav 5 i 7. Vidi njih, posle post. 13 dela 2.

II. Čovekovo telo može da pretrpi mnoge promene, a da, ipak, zadrži utiske ili tragove predmeta (o tome vidi postul. 5 dela 2), i, prema tome, i iste predstave stvari. Njihovu defin. vidi u prim. post. 17 dela 2.

POSTAVKA I

Naš duh nešto radi, a nešto trpi. Naime, ukoliko ima adekvatne ideje, utoliko, nužnim načinom, nešto radi, a, ukoliko ima neadekvatne ideje utoliko, nužnim načinom, nešto trpi.

DOKAZ

Ideje svakoga ljudskoga duha jesu jedne adekvatne, a druge nepotpune i nejasne *(prema prim. post. 40. dela 2)*. A ideje, koje su u nečijem duhu adekvatne, jesu u Bogu adekvatne, ukoliko on sačinjava suštinu toga duha *(prema izv.*

stavu post. 11 dela 2); dalje, ideje, koje su neadekvatne u duhu, jesu u Bogu takođe *(prema istome izv. stavu)* adekvatne, ne ukoliko on sačinjava samo suštinu ovoga duha, nego i ukoliko obuhvata u sebi, u isto vreme, i duhove drugih stvari. Dalje, iz svake date ideje mora, nužnim načinom, da sleduje neka posledica *(prema post. 36 dela 1)*, koje je posledice Bog adekvatni uzrok *(vidi defin. 1, ovoga dela)*, ne ukoliko je on beskrajan, nego ukoliko se posmatra kao aficiran onom datom idejom *(vidi post. 9 dela 2)*. A adekvatni uzrok posledice, čiji je uzrok Bog, ukoliko je aficiran idejom, koja je u nečijem duhu adekvatna, jeste baš taj duh *(prema izv. stavu post. 11 dela 2)*. Dakle naš duh *(prema defin. 2 ovoga dela)*, ukoliko ima adekvatne ideje, radi nešto, nužnim načinom. To je bilo prvo. – Dalje *(prema istome izv. stavu post. 11 dela 2)* duh ovoga čoveka nije adekvatni, nego delimični uzrok svega što god, nužnim načinom, sleduje iz ideje, koja je adekvatna u Bogu, – ne ukoliko on ima u sebi duh samo jednoga čoveka, nego ukoliko ima u sebi i duhove drugih stvari, zajedno sa duhom ovoga čoveka. Otuda *(prema defin. 2 ovoga dela)* duh, ukoliko ima neadekvatne ideje, nužnim načinom nešto trpi. To je bilo drugo. – Dakle, naš duh itd. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Odavde sleduje da je duh potčinjen tim većem broju stanja trpljenja, što ima više neadekvatnih ideja, a da, naprotiv, tim više dela, što ima više adekvatnih ideja.

POSTAVKA II

Niti telo može da opredeli duh za mišljenje, niti duh telo za kretanje, ili za mir, ili za nešto drugo (ako još nešto postoji).

DOKAZ

Svi modusi mišljenja imaju Boga za uzrok, ukoliko je on stvar koja misli, a ne ukoliko se objašnjava nekim drugim atributom *(prema post. 6 dela 2)*. Dakle, ono što opredeljuje duh za mišljenje, jeste modus mišljenja, a ne prostiranja; to će reći

(prema defin. 1 dela 2), to nije telo. To je bilo prvo. – Dalje, kretanje i mir tela moraju da proističu iz drugoga tela koje je, opet, za kretanje ili mir bilo opredeljeno od drugoga, i, uopšte, sve što god se događa u telu moralo je da proističe od Boga, ukoliko se on posmatra kao aficiran nekim modusom prostiranja, a ne ukoliko se posmatra kao aficiran nekim modusom mišljenja *(prema istoj post. 6 dela 2)*; to će reći, to ne može da proističe od duha, koji je *(prema post. 11, dela 2)* modus mišljenja. To je bilo drugo. – Dakle, niti telo duh itd. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Ovo se još jasnije razume iz onoga što je u primedbi postavke 7 dela 2, rečeno, naime, da su duh i telo jedna i ista stvar, koja se shvata čas pod atributom mišljenja čas pod atributom prostiranja. Otuda dolazi da je red ili veza stvari isti, bilo da se priroda shvata pod ovim ili pod onim atributom; prema tome, da je red delanja i trpljenja [stanja trpljenja] našega tela po prirodi istovremen sa redom delanja i trpljenja duha. To je jasno iz načina na koji smo dokazali postavku 12, dela 2.

Ali, mada stvari tako stoje, da ne preostaje nikakav razlog za sumnju, ja jedva verujem da bi ljudi time mogli biti navedeni da ovu stvar nepristrasno procene, ako je ja ne dokažem iskustvom; toliko su čvrsto oni uvereni da se telo, na sam mig duha, čas kreće čas miruje, i da vrši mnoge radnje, koje zavise od same volje duha, i od njegove veštine da neku izmisli. Zaista, još niko dosad nije odredio šta telo može; to jest, nikoga dosad nije iskustvo naučilo šta telo može da radi, prema samim zakonima prirode, ukoliko se ona posmatra samo kao telesna, a šta ne može kad od duha nije opredeljeno. Jer niko dosad nije sklop tela tako tačno poznao da je sve njegove funkcije mogao da objasni, – a da ovde prećutim što se kod životinja opažaju mnoge pojave, koje veoma nadmašuju ljudsku oštroumnost, i što mesečari u snu čine vrlo mnoge stvari, koje se u budnome stanju ne bi usudili da čine. To dovoljno pokazuje da samo telo, prema samim zakonima svoje prirode, može mnogo, čemu se njegov duh divi. Dalje, niko ne zna na koji način i kakvim sredstvima duh pokreće telo, niti koliko stepena

kretanja on može da preda telu, i kolikom brzinom može da ga pokreće. Iz toga izlazi da kad ljudi kažu kako ova ili ona radnja tela proističe iz duha, koji ima vlast nad telom, – oni ne znaju šta govore, i ne rade ništa drugo, nego lepim rečima priznaju, – ne čudeći se tome, – da ne znaju istiniti uzrok te radnje.

Ali, reći će se, bilo da znaju, ili da ne znaju kojim sredstvima duh pokreće telo, ipak se zna iz iskustva da bi ljudsko telo bilo nepokretno, kad ljudski duh ne bi bio sposoban za mišljenje. Dalje, oni znaju iz iskustva da u samoj moći duha stoji kako da govori tako i da ćuti, i još mnogo drugoga, za šta zbog toga misle da zavisi od odluke duha.

Što se prvoga dokaza tiče, ja pitam njih same [protivnike], da li iskustvo takođe ne uči da je i obratno, duh, kad je telo nepokretno, isto tako nesposoban za mišljenje? Jer kad telo miruje u snu, duh, zajedno sa njime, ostaje utonuo u san, i nema, kao u budnome stanju, moć da iznalazi. Zatim, verujem da su svi već iskusili kako duh nije uvek podjednako sposoban da misli o istome predmetu; nego, što je telo sposobnije da predstavu ovoga ili onoga predmeta u sebi izazove, tim je i duh sposobniji da posmatra ovaj ili onaj predmet. Ali, reći će oni, iz samih zakona prirode, ukoliko se ona posmatra samo kao telesna, nemoguće je izvesti uzroke zgrada, slika, i drugih stvari ove vrste, koje postaju samo ljudskom umetnošću; a ljudsko telo ne bi bilo u stanju da sagradi jedan hram, kad od duha ne bi bilo opredeljeno i vođeno. Ali, ja sam već pokazao da oni [protivnici] sami ne znaju šta telo može, i šta iz samoga posmatranja njegove prirode može da se izvede, i da oni znaju iz iskustva kako se vrlo mnoge stvari događaju iz samih zakona prirode, o kojima nikad ne bi verovali da se mogu dogoditi, bez upravljanja duha; kao ono što mesečari rade u snu, a čemu se, u budnome stanju, sami čude. Ovde još dodajem sklop čovekovoga tela, koji, po veštini, daleko nadmašuje sve što je ikad izgrađeno ljudskom umetnošću, – a da sad ćuteći pređem preko onoga što sam gore pokazao da iz prirode, ma pod kojim se atributom ona posmatrala, sleduje beskonačno mnogo stvari.

Što se, dalje, tiče druge tačke, po ljudske stvari bilo bi zacelo daleko bolje kad bi u čovekovoj moći podjednako stajalo da ćuti, kao da govori. Ali, iskustvo uči dovoljno i predovoljno

da ljudi ništa manje ne drže u svojoj vlasti nego [svoj] jezik, i da ništa manje ne mogu nego da umere svoje prohteve [nagone]; otuda je došlo da većina njih misli kako mi slobodno činimo samo ono čemu slabo težimo, zato što prohtev za tim stvarima lako može da bude ograničen sećanjem na drugu stvar, koje se često opominjemo; a da, naprotiv, činimo neslobodno ono čemu težimo velikim afektom, koji ne može da se umiri sećanjem na neku drugu stvar. Ali kad oni ne bi znali iz iskustva da mi činimo mnogo stvari, zbog kojih se posle kajemo, i da, često, kad nas pritiskuju suprotni afekti, vidimo ono što je bolje, a idemo za onim što je gore, – tada ih ništa ne bi sprečilo da veruju kako mi sve slobodno činimo. Tako dete misli da slobodno žudi za mlekom, ljut dečko da slobodno hoće osvetu, a bojažljiv čovek da slobodno hoće bekstvo. Isto tako, pijan čovek veruje da govori iz slobodne odluke duha ono što bi posle, kao trezan, rado prećutao. Tako misle lud, brbljivac, dečko, i vrlo mnogi od ovoga testa [ove vrste], da govore iz slobodne odluke duha, dok, u stvari, ne mogu da uzdrže nagon za govorom koji imaju u sebi. Tako sâmo iskustvo, isto tako jasno kao razum, uči da ljudi misle kako su slobodni samo iz toga razloga što su svesni svojih radnji, a ne znaju uzroke od kojih su opredeljeni. I, sem toga, ono uči da odluke duha nisu ništa drugo nego sami prohtevi, koji su baš zbog toga različiti, prema različitome sastavu tela. Jer svaki se upravlja u svemu prema svome afektu, i oni koje pritiskuju suprotni afekti ne znaju šta hoće; a oni koji ni od kakvog afekta nisu podsticani, njih neznatni povod goni ovamo i onamo.

Sve ovo doista jasno pokazuje da kako odluka duha tako i prohtev i opredeljenje [determinacija] tela od prirode jesu istovremeni, ili, bolje, oni su jedna ista stvar koju mi, kad se ona posmatra pod atributom mišljenja i kad se njime objašnjava, nazivamo odlukom, a kad se posmatra pod atributom prostiranja i kad se izvodi iz zakona kretanja i mira, nazivamo opredeljenjem; što će još jasnije biti iz onoga što ću sad reći.

Jer drugo je, na šta bih ovde hteo naročito da obratim pažnju, naime da mi iz odluke duha ništa ne možemo da činimo, čega se ne sećamo. Npr., mi ne možemo da izgovorimo reč koje se ne sećamo. Dalje, ne stoji u slobodnoj moći duha da se seća jedne stvari, ili da je zaboravi. Otuda se misli, da stoji

samo u moći duha da o jednoj stvari, koje se sećamo, možemo ili da ćutimo, ili da govorimo, iz same odluke duha. Ali, kad sanjamo da govorimo, onda verujemo da govorimo iz slobodne odluke duha, a ipak ne govorimo; ili, ako govorimo, to se događa jednim spontanim pokretom tela. Dalje, mi takođe sanjamo da nešto skrivamo od ljudi, i to istom odlukom duha kojom, dok smo budni, prećutimo ono što znamo. Najzad, mi sanjamo da prema odluci duha činimo nešto, na šta se, u stanju budnoće, ne usuđujemo. A sad bih jako želeo da znam da li u duhu postoje dve vrste odluka: jedna fantastičnih i druga slobodnih odluka? Ko neće da ode do ovoga bezumlja, mora, nužnim načinom, priznati da se ova odluka duha, koja se drži za slobodnu, ne razlikuje od same moći predstavljanja ili od sećanja, i da nije ništa drugo nego ono potvrđivanje koje ideja, ukoliko je ideja, nužnim načinom sadrži u sebi *(vidi post. 49 dela 2)*. I tako, te odluke duha postaju u duhu sa istom nužnošću kao ideje stvari koje stvarno postoje. – Dakle, oni koji veruju da govore, ili da ćute, ili da rade nešto iz slobodne odluke duha, ti sanjaju otvorenih očiju.

POSTAVKA III

Delanja duha proizlaze samo iz adekvatnih ideja; međutim stanja trpljenja zavise samo od neadekvatnih ideja.

DOKAZ

Prvo što sačinjava suštinu duha nije ništa drugo nego ideja tela koje stvarno postoji *(prema post. 11 i 13 dela 2)*, koja je *(prema post. 15 dela 2)* sastavljena iz mnogih drugih [ideja], od kojih su neke *(prema izv. stavu post. 38 dela 2)* adekvatne, a neke neadekvatne *(prema izv. stavu post. 29 dela 2)*. Dakle, sve što sleduje iz prirode duha, i čemu je duh najbliži uzrok, kojim ono mora biti shvaćeno, nužnim načinom mora da sleduje iz adekvatne ili neadekvatne ideje. A ukoliko duh *(prema post. 1 ovoga dela)* ima neadekvatne ideje, utoliko on, nužnim načinom, trpi; dakle, delanja duha sleduju iz samih adekvatnih ideja, a duh trpi samo stoga što ima neadekvatne ideje. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Dakle, mi vidimo da se stanja trpljenja odnose na duh, samo ukoliko on ima nešto što sadrži u sebi odricanje, ili ukoliko se posmatra kao deo prirode, koji po sebi, bez drugih delova, ne može jasno i razgovetno biti shvaćen. Na ovaj način mogao bih još pokazati da se stanja trpljenja odnose isto tako na pojedinačne stvari, kao i na duh, i da na drugi način ne mogu biti shvaćena, – ali moja namera je da raspravljam samo o ljudskome duhu.

POSTAVKA IV

Nijedna stvar ne može biti uništena drukčije nego od spoljnoga uzroka.

DOKAZ

Ova postavka jasna je po sebi; jer definicija svake stvari potvrđuje suštinu te stvari, a ne odriče je; ili, ona stavlja suštinu jedne stvari, a ne uklanja je. Otuda, dok obraćamo pažnju jedino na samu stvar, a ne na spoljne uzroke, ništa na njoj nećemo moći da pronađemo što bi je moglo uništiti. *Š. s. i d.*

POSTAVKA V

Stvari su utoliko suprotne prirode, to će reći, one utoliko ne mogu da postoje u istome subjektu ukoliko jedna drugu mogu da unište.

DOKAZ

Jer, ako se one između sebe slažu, ili u istom subjektu u isto vreme mogu da postoje, onda bi moglo u istom subjektu da se nalazi nešto što bi moglo da ga uništi, a to je *(prema preth. post.)* besmisleno. Dakle stvari itd. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA VI

Svaka stvar, ukoliko do nje stoji, trudi se da istraje u svome biću.

DOKAZ

Jer pojedinačne stvari jesu modusi, kojima božji atributi na izvestan i određeni način bivaju izražavani *(prema izv. stavu post. 25 dela 1);* to će reći *(prema post. 34 dela 1)* stvari koje božju moć, kojom Bog postoji i radi, izražavaju na izvestan i određeni način; i nijedna stvar nema ništa u sebi od čega bi mogla biti uništena, ili što bi uklanjalo njeno postojanje *(prema post. 4 ovoga dela);* naprotiv, ona svemu što njeno postojanje može da ukloni stoji nasuprot *(prema pretb. post.).* Dakle, ona se trudi, ukoliko može i ukoliko do nje stoji, da istraje u svome biću. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA VII

Napor [težnja] kojim se svaka stvar trudi da istraje u svome biću, nije ništa drugo nego stvarna suština same stvari.

DOKAZ

Iz date suštine svake stvari nužnim načinom sleduje nešto *(prema post. 36 dela 1),* a stvari ne mogu ništa drugo, nego ono što iz njihove ograničene prirode nužnim načinom sleduje *(prema post. 29 dela 1);* otuda moć ili napor [težnja] svake stvari, kojim ona ili sama, ili sa nekim drugima nešto radi, ili se trudi da radi, – to jest *(prema post. 6 ovoga dela)* moć ili napor, kojim se ona trudi da istraje u svome biću, – nije ništa drugo nego data ili stvarna suština same stvari. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA VIII

Napor [težnja] kojim se svaka stvar trudi da istraje u svome biću ne sadrži u sebi nikakvo konačno, nego neodređeno vreme.

DOKAZ

Naime, kad bi ona sadržavala u sebi jedno ograničeno vreme, koje bi određivalo trajanje stvari, onda bi iz same moći, kojom stvar postoji, sledovalo da stvar, posle [proticanja] onoga

ograničenoga vremena, ne bi više mogla da postoji, nego bi morala biti uništena; a to *(prema post. 4 ovoga dela)* je besmisleno: dakle napor [težnja] kojim stvar postoji ne sadrži u sebi nikakvo određeno vreme; nego, naprotiv, pošto *(prema istoj post. 4 ovoga dela)* svaka stvar, istom snagom, kojom već postoji, uvek produžava da postoji, ako nije uništena ni od kakvoga spoljnoga uzroka, onda ovaj napor sadrži u sebi neodređeno vreme. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA IX

Duh se trudi, kako ukoliko ima jasne i razgovetne, tako i ukoliko ima nejasne ideje, da u svome biću istraje u neodređenom trajanju, i svestan je ovoga svoga napora.

DOKAZ

Suština duha sastoji se iz adekvatnih i neadekvatnih ideja *(kao što smo pokazali u post. 3 ovoga dela);* otuda se on *(prema post. 7 ovoga dela)* trudi, kako ukoliko ima jedne tako i ukoliko ima druge ideje, da istraje u svome biću; i to *(prema post. 8 ovoga dela)* u neodređenome trajanju. Ali, pošto je duh *(prema post. 23 dela 2),* pomoću ideja telesnih stanja [afekcija], nužnim načinom svestan sebe, on je, dakle *(prema post. 7 ovoga dela),* svestan svoga napora [težnje]. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Ovaj napor [težnja], kad se odnosi na sam duh, zove se volja; ali kad se u isto vreme odnosi na duh i telo, zove se prohtev [nagon], koji, otuda, nije ništa drugo nego sama suština čoveka iz čije prirode, nužnim načinom, sleduje ono što njegovome [čovekovome] održanju služi. Zbog toga je čovek opredeljen da to čini. Dalje, između prohteva [nagona] i žudnje [požude] nema nikakve razlike, sem te što se žudnja najviše odnosi na ljude, ukoliko su oni svesni svoga prohteva. Zbog toga se žudnja može ovako definisati: *Žudnja [požuda] je prohtev [nagon], sa svešću o njemu samome.* Iz svega ovoga, dakle, izlazi da se mi ne trudimo, ne želimo, ne težimo, niti

žudimo za nečim zato što sudimo da je to dobro; nego, obrnuto, mi sudimo da je nešto dobro zato što se trudimo oko njega, želimo ga, težimo i žudimo za njime.

POSTAVKA X

Ideja, koja isključuje postojanje našega tela, ne može se nalaziti u našem duhu, nego mu je suprotna.

DOKAZ

Ono što može da uništi naše telo, to ne može da se nalazi u njemu *(prema post. 5 ovoga dela);* dakle ni ideja te stvari ne može se nalaziti u Bogu, ukoliko on ima ideju našega tela *(prema izv. stavu post. 9 dela 2)*; to će reći *(prema post. 11 i 13 dela 2),* ideja te stvari ne može se nalaziti u našem duhu; nego, naprotiv, pošto *(prema post. 11 i 13 dela 2)* prvo što sačinjava suštinu duha jeste ideja tela koje stvarno postoji, to ono što je prvo i najglavnije u našem duhu jeste napor [težnja] *(prema post. 7 ovoga dela)* da potvrdi postojanje našega tela; i, prema tome, ideja koja odriče postojanje našega tela suprotna je našem duhu. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XI

Sve što delatnu moć našega tela uvećava ili smanjuje, pomaže ili ograničava, – njegova ideja uvećava ili smanjuje, pomaže ili ograničava moć mišljenja našega duha.

DOKAZ

Ova postavka jasna je iz postavke 7 dela 2, ili, takođe, iz postavke 14 dela 2.

PRIMEDBA

Prema tome vidimo da duh može da trpi velike promene, i da prelazi sad većem sad manjem savršenstvu; ta stanja trpljenja objašnjavaju nam afekte radosti i žalosti. Dakle, pod *radošću,* u sledećim izvođenjima, razumem *stanje trpljenja kojim duh prelazi većem savršenstvu.* Pod *žalošću* pak razumem

stanje trpljenja kojim duh prelazi manjem savršenstvu. Dalje, *afekt radosti koji se, u isto vreme, odnosi i na duh i na telo,* nazivam *zadovoljstvom* ili *vešelošću, a afekt žalosti bolom* ili *tugom [melanholijom].* Ali treba primetiti da se zadovoljstvo i bol odnose na čoveka, kad je jedan njegov deo više aficiran nego ostali; a veselost i tuga, kad su svi delovi podjednako aficirani. Dalje, šta je žudnja [požuda] obajsnio sam u primedbi postavke 9 ovoga dela, a, sem ova tri, ne priznajem nikakav drugi osnovni afekt; u sledećem pokazaću da svi ostali proističu iz ova tri. Ali, pre nego što produžim dalje, hteo bih ovde da iscrpnije objasnim postavku 10 ovoga dela, da bi se jasnije razumelo na koji je način jedna ideja suprotna drugoj.

U primedbi postavke 17 dela 2, pokazali smo da ideja koja sačinjava suštinu duha sadrži u sebi postojanje tela dotle dok samo telo postoji. Zatim, iz onoga što smo pokazali u izv. stavu post. 8 dela 2, i u njenoj primedbi, sleduje da sadašnje postojanje našega duha jedino od toga zavisi, – što naime duh sadrži u sebi stvarno postojanje tela. Najzad, pokazali smo da moć duha, kojom [duh] predstavlja sebi stvari, i seća ih se, isto tako zavisi od toga *(vidi post. 17 i 18 dela 2, sa njenom primedbom)* što on sadrži u sebi stvarno postojanje tela. Iz ovoga izlazi da su sadašnje postojanje duha i njegova moć predstavljanja uklonjeni, čim duh sadašnje postojanje tela prestane da potvrđuje. A uzrok zašto duh prestaje da potvrđuje ovo postojanje tela, ne može biti sam duh *(prema post. 4 ovoga dela),* a, isto tako, ni to što telo prestaje da postoji. Jer *(prema post. 6 dela 2)* uzrok zašto duh potvrđuje postojanje tela, nije taj što je telo počelo da postoji: stoga, iz istoga razloga, on ne prestaje da potvrđuje postojanje tela zato što telo prestaje da postoji; nego *(prema post. 8 dela 2)* to proizlazi od druge ideje, koja isključuje sadašnje postojanje našega tela, i, prema tome, i našega duha, i koja je, zbog toga, suprotna ideji koja sačinjava suštinu našega duha.

POSTAVKA XII

Duh se trudi, koliko može, da predstavi sebi ono što moć delanja tela uvećava ili pomaže.

DOKAZ

Dok je čovekovo telo aficirano na način koji sadrži u sebi prirodu nekoga spoljnoga tela, dotle će i čovekov duh isto telo posmatrati kao prisutno *(prema post. 17 dela 2),* i, prema tome *(prema post. 7 dela 2),* dok čovekov duh neko spoljno telo posmatra kao prisutno, to jest *(prema prim. iste post. 17),* dok ga predstavlja sebi, dotle je i čovekovo telo aficirano na način koji sadrži u sebi prirodu istoga spoljnoga tela. Zbog toga, dok duh predstavlja sebi ono što moć delanja našega tela uvećava ili pomaže, dotle je i telo aficirano na načine koji njegovu moć delanja uvećavaju ili pomažu *(vidi post. 1 ovoga dela);* i, prema tome *(prema post. 11 ovoga dela),* dotle će i moć mišljenja duha biti uvećavana ili pomagana; a otuda *(prema post. 6 ili 9 ovoga dela)* i duh, koliko može, trudi se da to sebi predstavi. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XIII

Kad duh predstavlja sebi nešto što umanjuje ili ograničava moć delanja tela, on se trudi, koliko može, da se seti stvari koje isključuju postojanje toga.

DOKAZ

Dokle duh predstavlja sebi tako nešto, dotle se moć duha i tela smanjuje ili ograničava *(kao što smo dokazali u preth. post.),* a ipak će duh to dotle sebi predstavljati dok ne predstavi nešto drugo što sadašnje postojanje onoga prvoga isključuje *(prema post. 17 dela 12)*; to će reći (kao što smo sad pokazali), moć duha i tela dotle se smanjuje ili ograničava dok duh nešto drugo ne predstavi sebi, što isključuje postojanje onoga prvoga [što on predstavlja sebi], te će se otuda duh *(prema post. 9 ovoga dela),* koliko može, truditi da to drugo predstavi sebi ili da ga se seti. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Iz toga sleduje da duh odbija da predstavi sebi ono što umanjuje ili ograničava moć njegovu i moć tela.

PRIMEDBA

Iz ovoga jasno razumemo šta je ljubav, a šta mržnja. Naime, *ljubav* nije ništa drugo nego *radost, praćena idejom spoljnoga uzroka, a mržnja* nije ništa drugo nego *žalost, praćena idejom spoljnoga uzroka.* Mi, zatim, vidimo kako se onaj ko voli, nužnim načinom, trudi da stvar koju voli ima prisutnu, i da je sačuva; a, naprotiv, onaj ko mrzi, trudi se da ukloni i da uništi stvar koju mrzi. Ali o svemu ovome iscrpnije u onome što sleduje.

POSTAVKA XIV

Ako je duh jednom bio istovremeno doveden u dva afekta, pa posle u jedan od njih, onda će, isto tako, biti doveden i u drugi.

DOKAZ

Ako je čovekovo teló bilo jednom u isto vreme aficirano od dva tela, pa duh, posle toga, predstavi sebi jedno od njih, odmah će se i drugoga setiti *(prema post. 18 dela 2).* A predstave duha više pokazuju afekcije našega tela nego prirodu spoljnih tela *(prema izv. stavu 2 post. 16 dela 2);* dakle, ako su telo, a, prema tome, i duh *(vidi defin. 3, ovoga dela)* jednom bili dovedeni u dva afekta, pa posle u jedan od njih, onda će, isto tako, biti dovedeni i u drugi. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XV

Svaka stvar može slučajno da bude uzrok radosti, žalosti ili žudnje [požude].

DOKAZ

Pretpostavlja se da je duh istovremeno doveden u dva afekta, i to u jedan koji njegovu delatnu moć niti uvećava niti umanjuje, i u drugi koji je ili uvećava ili umanjuje *(vidi post. 1 ovoga dela).* Iz prethodne postavke izlazi jasno da, kad duh docnije u onaj afekt bude doveden od njegovoga pravoga

uzroka, koji *(prema pretpostavci)*, po sebi, njegovu moć mišljenja niti uvećava niti umanjuje, onda će odmah biti doveden i u drugi, koji njegovu moć mišljenja uvećava ili umanjuje; to će reći *(prema prim. post. 11 ovoga dela)* biće stavljen u radost ili žalost. I tako ona stvar neće sama sobom, nego slučajno, biti uzrok radosti ili žalosti. A, ovim putem, lako se može pokazati da ona stvar, slučajno, može biti uzrok žudnje [požude]. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Mi možemo jednu stvar samo zbog toga voleti ili mrzeti, što smo je posmatrali u afektu radosti ili žalosti, čiji delatni [eficientni] uzrok ona sama nije.

DOKAZ

Jer samo otuda dolazi *(prema post. 14 ovoga dela)* da duh, kad tu stvar docnije sebi predstavi, biva doveden u afekt radosti ili žalosti; to će reći *(prema prim. post. 11 ovoga dela)*, da moć duha i tela biva uvećavana ili umanjivana itd. I, prema tome *(prema post. 12 ovoga dela)*, da duh teži da je predstavi sebi, ili *(prema izv. stavu post. 13 ovoga dela)* da odbija to; to jest *(prema prim. post. 13 ovoga dela)*, da je voli ili mrzi. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Iz ovoga razumemo kako može da se desi da mi nešto volimo ili mrzimo, bez nekoga nama poznatoga uzroka, nego samo iz simpatije (kao što se kaže) i antipatije. Ovde treba ubrojati takođe one predmete koji nas ispunjavaju radošću ili žalošću samo zbog toga što imaju nešto slično sa predmetima koji nas obično tim afektima ispunjavaju, kao što ću pokazati u sled. post. Znam da su pisci, koji su prvi uveli ova imena simpatije i antipatije, hteli njima da označe neke tajne osobine stvari; samo, ja ipak mislim da će nam biti dozvoljeno da pod njima razumemo isto tako poznate ili očevidne osobine.

POSTAVKA XVI

Samo zbog toga ćemo voleti ili mrzeti jednu stvar, što predstavljamo sebi da ona ima nešto slično sa predmetom koji obično ispunjava duh radošću ili žalošću, iako ono, u čemu je stvar slična predmetu, nije delatni [eficijentni] uzrok ovih afekata.

DOKAZ

Ono što je slično predmetu, mi smo posmatrali u samome predmetu *(prema pretpostavci)* sa afektom radosti ili žalosti. I tako *(prema post. 14 ovoga dela)*, kad duh bude ispunjen predstavom toga, odmah će biti, isto tako, doveden u ovaj ili u onaj afekt, i, prema tome, i stvar, na kojoj opažamo da to isto ima, biće *(prema post. 15 ovoga dela)* slučajno uzrok radosti ili žalosti; dakle *(prema preth. izv. stavu)*, mi ćemo je voleti ili mrzeti, mada ono u čemu je ona slična predmetu nije delatni [eficijentni] uzrok tih afekata. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XVII

Ako predstavimo sebi da jedna stvar koja nas obično dovodi u afekt žalosti ima nešto slično sa drugom stvari koja nas obično dovodi u podjednako veliki afekt radosti, – mi ćemo nju mrzeti, i, istovremeno, voleti.

DOKAZ

Jer ova stvar *(prema pretpostavci)* jeste po sebi uzrok žalosti, i *(prema prim. post. 13 ovoga dela)* ukoliko je predstavljamo sebi sa tim afektom, mi je mrzimo; a ukoliko, sem toga, predstavljamo sebi da je slična drugoj stvari, koja nas obično dovodi u podjednako veliki afekt radosti, mi ćemo je voleti podjednako velikim naporom radosti *(prema preth. post.)*; dakle, mi ćemo je mrzeti, i, istovremeno, voleti. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Ovo *stanje duha, koje naime proizlazi iz dva suprotna afekta*, zove se *kolebanje duše*, i odnosi se prema afektu kao

sumnja prema predstavi *(vidi prim. post. 44 dela 2)*. Kolebanje duše i sumnja razlikuju se između sebe samo prema većem i manjem [s obzirom na veće ili manje].

Ali treba primetiti da sam u prethodnoj postavci ova kolebanja duše izveo iz uzroka od kojih je jedan po sebi uzrok jednoga afekta, a drugi je slučajno uzrok drugoga afekta. To sam učinio zbog toga što su tako lakše mogli da se izvedu iz prethodnih stavova; a ne što bih hteo da odričem da kolebanja duše najčešće proizlaze iz jednoga predmeta koji je delatni [eficijentni] uzrok oba afekta. Jer čovekovo telo *(prema post. 1 dela 2)* sastavljeno je iz vrlo mnogo individua različite prirode, i otuda *(prema aks. 1, posle pom. stava 3, koji vidi posle post. 13 dela 2)* može biti aficirano od jednoga istoga tela na vrlo mnoge i različite načine; i obrnuto, pošto jedna ista stvar na mnoge načine može biti aficirana, moći će ona, isto tako, i jedan isti deo tela da aficira na mnoge i razne načine. Iz toga možemo lako shvatiti da jedan isti predmet može biti uzrok mnogih i suprotnih afekata.

POSTAVKA XVIII

Čovek biva, predstavom jedne prošle ili buduće stvari, doveden u isti afekt radosti i žalosti, kao predstavom jedne sadašnje stvari.

DOKAZ

Dok je čovek aficiran predstavom jedne stvari, on će tu stvar posmatrati kao prisutnu, mada ona ne postoji *(prema post. 17 dela 2, sa njegovim izv. stavom)*, i on će je predstavljati kao prošlu ili buduću, samo ukoliko je njena predstava vezana sa predstavom prošlog ili budućeg vremena *(vidi prim. post. 44 dela 2)*. Otuda je predstava jedne stvari, po sebi posmatrana, ista, bilo da se odnosi na buduće, ili na prošlo, ili na sadašnje vreme; to će reći *(prema izv. stavu 2, post. 16 dela 2)*, stanje ili afekt tela jeste isti, bila to predstava prošle, ili buduće, ili sadašnje stvari; i, prema tome, afekt radosti ili žalosti jeste isti, bila predstava prošle, ili buduće, ili sadašnje stvari. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA I

Jednu stvar zovem ovde utoliko prošlom ili budućom ukoliko smo od nje bili aficirani, ili ćemo biti aficirani. Npr., ukoliko smo je videli, ili ćemo je videti; ukoliko nas je okrepila, ili će nas okrepiti; ukoliko nas je povredila, ili će nas povrediti itd. Jer ukoliko je tako predstavljamo sebi, utoliko potvrđujemo njeno postojanje; to će reći, telo ne biva stavljano ni u kakav afekt, koji bi isključivao postojanje stvari; i tako *(prema post. 17, dela 2)*, telo će biti aficirano predstavom ove stvari na isti način kao da je sama stvar bila prisutna. Ali, pošto se najčešće dešava da se oni koji su mnogo iskusili, kolebaju dok posmatraju jednu stvar kao buduću ili prošlu, i da o ishodu stvari najviše sumnjaju *(prema prim. post. 44 dela 2)*, – događa se da afekti, koji iz sličnih predstava stvari proizlaze, nisu tako stalni, nego najčešće bivaju pometani predstavama drugih stvari, dok ljudi o ishodu stvari ne steknu više sigurnosti.

PRIMEDBA II

Iz onoga što je sad kazano razumemo šta su nada, strah, mirnoća duše [bezbrižnost, pouzdanost], očajanje, veselost i griža savesti [razočaranje]. Naime, *nada* nije ništa drugo nego *nestalna radost, proizašla iz predstave jedne buduće ili prošle stvari, o čijem ishodu sumnjamo.* Naprotiv, *strah je nestalna žalost, takođe proizašla iz predstave jedne neizvesne stvari.* Dalje, ako se iz ovih afekata ukloni sumnja, od nade postaje *mirnoća duše [bezbrižnost, pouzdanost]*, a od straha *očajanje;* to jest, *radost ili žalost, proizašla iz predstave jedne stvari od koje smo se bojali, ili kojoj smo se nadali.* Zatim, *veselost je radost, proizašla iz predstave prošle stvari, o čijem smo ishodu sumnjali.* Najzad, *griža savesti [razočaranje] jeste žalost, suprotna veselosti.*

POSTAVKA XIX

Ko predstavi sebi da će biti uništeno ono što on voli, ožalostiće se; a ako predstavi sebi da će se to održati, on će se radovati.

DOKAZ

Duh se trudi, koliko može, da predstavi sebi ono što delatnu moć tela uvećava ili pomaže *(prema post. 12 ovoga dela)*, to će reći *(prema prim. post. 13 ovoga dela)*, ono što voli. A moć predstavljanja biva pomagana onim što stavlja postojanje jedne stvari, a, naprotiv, biva ograničavana onim što isključuje postojanje stvari *(prema post. 17 dela 2)*; dakle, predstave stvari, koje stavljaju postojanje voljene stvari, pomažu napor [težnju] duha kojim se on trudi da predstavi sebi voljenu stvar; to će reći *(prema prim. post. 11 ovoga dela)*, one ispunjavaju [aficiraju] duh radošću. A, naprotiv, predstave koje isključuju postojanje voljene stvari, ograničavaju taj napor duha, to će reći *(prema istoj prim.)* ispunjavaju duh žalošću. Dakle, ko predstavi sebi da će biti uništeno ono što on voli, ožalostiće se itd. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XX

Ko predstavi sebi da je uništeno ono što on mrzi, radovaće se.

DOKAZ

Duh *(prema post. 13 ovoga dela)* se trudi da predstavi sebi ono što isključuje postojanje stvari, kojima se delatna moć tela umanjuje ili ograničava; to će reći *(prema prim. iste post.)*, on se trudi da predstavi sebi ono što isključuje postojanje stvari, koje on mrzi. I tako, predstava jedne stvari, koja isključuje postojanje onoga što duh mrzi, pomaže ovaj napor [težnju] duha; to će reći *(prema prim. post. 11 ovoga dela)*, ispunjava duh radošću. Dakle, ko predstavi sebi da će biti uništeno ono što on mrzi, radovaće se. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXI

Ko predstavi sebi da je ono što on voli ispunjeno [aficirano] radošću ili žalošću, biće, isto tako, ispunjen radošću ili žalošću; i svaki od ova dva afekta biće u onome koji voli veći ili manji, prema tome da li je svaki od njih u voljenoj stvari veći ili manji.

DOKAZ

Predstave stvari *(kao što smo dokazali u post. 19 ovoga dela)* koje stavljaju postojanje voljene stvari, pomažu napor [težnju] duha kojim se on trudi da predstavi sebi samu voljenu stvar. Ali radost stavlja postojanje radosne stvari, i tim više što je veći afekt radosti; jer ona je *(prema prim. post. 11 ovoga dela)* prelaz većem savršenstvu. Dakle, predstava radosti voljene stvari pomaže u onome koji voli napor njegovoga duha; to će reći *(prema prim. post. 11 ovoga dela)*, ispunjava [aficira] onoga koji voli radošću, i utoliko većom što je bio veći ovaj afekt u voljenoj stvari. To je bilo prvo. – Dalje, ukoliko se jedna stvar ispunjava žalošću, utoliko se ona uništava, i tim više što se ispunjava većom žalošću *(prema istoj prim. post. 11 ovoga dela)*; i otuda *(prema post. 19 ovoga dela)*, ko predstavi sebi da je ono što on voli ispunjeno žalošću, biće, isto tako, ispunjen žalošću, i utoliko većom što je bio veći onaj afekt u voljenoj stvari. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXII

Ako predstavimo sebi da neko stvar koju mi volimo ispunjava [aficira] radošću, bićemo ispunjeni ljubavlju prema njemu. Naprotiv, ako predstavimo sebi da je on ispunjava žalošću, mi ćemo, obratno, biti ispunjeni mržnjom prema njemu.

DOKAZ

Ko stvar koju mi volimo ispunjava radošću ili žalošću, on, isto tako, nas ispunjava radošću ili žalošću, naime, ako mi voljenu stvar predstavimo sebi kao ispunjenu onom radošću ili žalošću *(prema preth. post.)*. Ali, pretpostavlja se da ta radost ili žalost postoji u nama, praćena idejom spoljnog uzroka; dakle *(prema prim. post. 13 ovoga dela)*, ako predstavimo sebi da neko stvar koju mi volimo ispunjava radošću ili žalošću, mi ćemo biti ispunjeni ljubavlju ili mržnjom prema njemu. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Postavka 21 objašnjava nam šta je *sažaljenje*, koje možemo definisati kao *žalost proizašlu iz štete drugoga.* A ne

znam kojim imenom treba nazvati radost koja proizlazi iz dobra drugoga. Dalje, nazvaćemo *naklonošću ljubav prema onome ko je drugome učinio dobro,* a, naprotiv, *negodovanjem mržnju prema onome ko je drugome učinio zlo.* Najzad, treba primetiti da mi ne sažaljevamo samo stvar koju smo voleli *(kao što smo pokazali u post. 21),* nego i onu prema kojoj ranije nismo imali nikakav afekt, – ako samo držimo da je ona slična nama (kao što ću dalje pokazati). I, zbog toga, mi smo naklonjeni isto tako onome ko je nekome sličnome nama učinio dobro, a, naprotiv, ljuti samo na onoga ko je naneo štetu nekome koji nam je sličan.

POSTAVKA XXIII

Ko predstavi sebi da je ono što on mrzi ispunjeno [aficirano] žalošću, radovaće se; ako, naprotiv, predstavi sebi da je ono ispunjeno radošću, ožalostiće se; i svaki od ova dva afekta biće veći ili manji, prema tome da li je suprotan afekt u omrznutom predmetu veći ili manji.

DOKAZ

Ukoliko se omrznuta stvar ispunjava [aficira] žalošću, utoliko se uništava, i tim više što se ispunjava većom žalošću *(prema prim. post. 11 ovoga dela).* Dakle, ko *(prema post. 20 ovoga dela)* stvar koju mrzi predstavi sebi kao ispunjenu žalošću, on će, obratno, biti ispunjen radošću, i tim većom što predstavlja sebi da je omrznuta stvar ispunjena većom žalošću. To je bilo prvo. – Dalje, radost stavlja postojanje radosne stvari *(prema istoj prim. post. 11 ovoga dela),* i tim više što se radost zamišlja većom. Ako neko onoga koga mrzi predstavi sebi ispunjenog radošću, onda će ta predstava *(prema post. 13 ovoga dela)* ograničiti njegov napor [težnju]; to će reći *(prema prim. post. 11 ovoga dela),* onaj ko mrzi, biće ispunjen žalošću itd. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Ova radost jedva može biti trajna i bez ikakvoga sukoba u duši. Jer (kao što ću odmah pokazati u postavci 27 ovoga dela), ukoliko neko predstavi sebi da je jedna stvar, slična

njemu, ispunjena afektom žalosti, utoliko se on mora ožalostiti; a suprotno će biti, ako predstavi sebi da je ona ispunjena radošću. Ali ovde imamo u vidu samo mržnju.

POSTAVKA XXIV

Ako predstavimo sebi da neko stvar koju mi mrzimo ispunjava [aficira] radošću, mi ćemo prema njemu, isto tako, biti ispunjeni mržnjom. A, naprotiv, ako predstavimo sebi da on tu stvar ispunjava žalošću, mi ćemo biti ispunjeni ljubavlju prema njemu.

DOKAZ

Ova postavka dokazuje se na isti način kao postavka 22, ovoga dela; vidi nju.

PRIMEDBA

Ovi i slični afekti mržnje svode se na *zavist* koja, stoga, nije ništa drugo nego sama *mržnja, ukoliko se smatra da ona čoveka tako opredeljuje da se on raduje zlu drugoga, a, naprotiv, da se žalosti zbog njegovoga dobra.*

POSTAVKA XXV

Mi se trudimo da o sebi i o voljenoj stvari potvrđujemo sve ono o čemu predstavljamo sebi da nas ili voljenu stvar ispunjava [aficira] radošću; a, naprotiv, da sve ono odričemo o čemu predstavljamo sebi da nas ili voljenu stvar ispunjava žalošću.

DOKAZ

Ono što predstavljamo sebi da voljenu stvar ispunjava radošću ili žalošću, to i nas ispunjava radošću ili žalošću *(prema post. 21 ovoga dela).* A duh *(prema post. 12 ovoga dela)* trudi se, koliko može, da predstavi sebi ono što nas ispunjava radošću; to će reći *(prema post. 17 dela 2, i njenom izv. stavu),* da ga posmatra kao prisutno; a, naprotiv *(prema post. 13 ovoga dela),* da isključi postojanje onoga što nas ispunjava

žalošću. Dakle, mi se trudimo da o sebi i o voljenoj stvari potvrđujemo sve ono o čemu predstavljamo sebi da nas ili voljenu stvar ispunjava radošću, i obratno. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXVI

Mi se trudimo da o jednoj stvari, koju mrzimo, potvrđujemo sve ono o čemu predstavljamo sebi da je ispunjava [aficira] žalošću, a, naprotiv, da odričemo sve o čemu predstavljamo sebi da je ispunjava radošću.

DOKAZ

Ova postavka sleduje iz postavke 23, kao prethodna iz postavke 21, ovoga dela.

PRIMEDBA

Iz ovoga vidimo kako se lako događa da čovek o sebi i o voljenoj stvari ima bolje mišljenje nego što je pravo; a da, naprotiv, o stvari koju mrzi ima gore mišljenje nego što je pravo. Ova predstava zove se gordost, kad se odnosi na samoga čoveka koji o sebi ima bolje mišljenje nego što je pravo, i jeste jedna vrsta ludila, jer tada čovek, otvorenih očiju, sanja o tome da može sve ono što jedino svojom maštom postiže, te što on, stoga, posmatra kao stvarno, i zbog čega likuje, – dotle dok ne može da predstavi sebi ono što isključuje postojanje toga, i što ograničava njegovu delatnu moć. *Gordost je*, dakle, *radost proizašla otuda što čovek o sebi ima bolje mišljenje nego što je pravo.* Dalje, *radost, koja proizlazi iz toga što čovek o drugome ima bolje mišljenje nego što je pravo*, zove se *precenjivanje [poštovanje]*; a ona, najzad, *koja proizlazi otuda što on o drugome ima gore mišljenje nego što je pravo*, zove se *potcenjivanje [preziranje]*.

POSTAVKA XXVII

Kad predstavimo sebi da je jedna stvar, slična nama, a za koju nismo osećali nikakav afekt, ispunjena [aficirana] nekim afektom, mi, tim samim, bivamo ispunjeni sličnim afektom.

DOKAZ

Predstave stvari jesu stanja [afekcije] čovekovoga tela, čije nam ideje predstavljaju spoljna tela kao da su nam prisutna *(prema prim. post. 17 dela 2);* to će reći *(prema post. 16 dela 2),* čije ideje sadrže u sebi prirodu našega tela, a, u isto vreme, i sadašnju prirodu spoljnog tela. Ako je, dakle, priroda spoljnog tela slična prirodi našega tela, tada će ideja spoljnog tela, koje mi predstavljamo sebi, sadržavati u sebi jednu afekciju našega tela, koja je slična afekciji spoljnog tela. I, prema tome, ako predstavimo sebi da je neko, sličan nama, stavljen u neki afekt, ta predstava izražavaće jednu afekciju nečega tela, sličnu ovome afektu. Dakle, time što predstavljamo sebi da je jedna stvar, slična nama, stavljena u jedan afekt, mi ćemo biti stavljeni u sličan afekt kao i ona.

A ako mrzimo jednu stvar, sličnu nama, onda ćemo, utoliko *(prema post. 23, ovoga dela),* biti stavljeni u afekt, suprotan, a ne sličan njenom. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

To podražavanje afekata kad se odnosi na žalost, zove se *sažaljenje (vidi o njemu prim. post. 22 ovoga dela).* Ali ako se odnosi na žudnju [požudu] zove se *nadmetanje,* koje, prema tome, nije ništa drugo nego *žudnja [požuda] za nekom stvari, koja se u nama stvara time što predstavljamo sebi da drugi, slični nama, imaju istu žudnju.*

IZVEDENI STAV I

Ako predstavimo sebi da neko za koga nismo osećali nikakav afekt, jednu stvar, sličnu nama, ispunjava radošću, mi ćemo biti ispunjeni ljubavlju prema njemu. A ako, naprotiv, predstavimo sebi da je on ispunjava žalošću, mi ćemo biti ispunjeni mržnjom prema njemu.

DOKAZ

Ova postavka dokazuje se na isti način iz prethodne postavke, kao postavka 22 ovoga dela iz postavke 21.

IZVEDENI STAV II

Jednu stvar, koju sažaljevamo, ne možemo mrzeti, zbog toga što nas njen jad ispunjava žalošću.

DOKAZ

Jer kad bismo je zbog toga mogli mrzeti, tada bismo se *(prema post. 23 ovoga dela)* radovali njenoj žalosti, što je protiv pretpostavke.

IZVEDENI STAV III

Jednu stvar koju sažaljevamo, trudićemo se, koliko možemo, da oslobodimo od jada.

DOKAZ

Ono što jednu stvar koju sažaljevamo ispunjava žalošću, ispunjava, isto tako, i nas sličnom žalošću *(prema preth. post.);* otuda ćemo se truditi da izmislimo sve ono što postojanje te [poslednje] stvari uklanja, ili što [tu] stvar uništava *(prema post. 13 ovoga dela);* to će reći *(prema prim. post. 9 ovoga dela),* mi ćemo težiti da je uništimo, ili ćemo biti opredeljeni za njeno uništenje. Tako ćemo se truditi da stvar koju sažaljevamo oslobodimo njenoga jada. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Ova volja ili prohtev [nagon] za činjenjem dobra – koji proističe otuda što sažaljevamo stvar kojoj hoćemo da učinimo dobro – zove se *blagonaklonost,* koja, prema tome, nije ništa drugo nego *žudnja proizašla iz sažaljenja.* Uostalom, o ljubavi i mržnji prema onome ko je stvari, koju predstavljamo kao sličnu sebi, učinio dobro ili zlo, – vidi prim. post. 22, ovoga dela.

POSTAVKA XXVIII

Sve ono o čemu predstavljamo sebi da doprinosi radosti, trudimo se da pomognemo da se ostvari; međutim, ono o čemu

predstavljamo sebi da se njoj [radosti] protivi, ili da vodi žalosti, trudimo se da otklonimo ili da uništimo.

DOKAZ

Ono o čemu predstavljamo sebi da doprinosi radosti trudimo se, koliko možemo, da predstavimo sebi *(prema post. 12 ovoga dela);* to će reći *(prema post. 17 dela 2),* mi ćemo se truditi, koliko možemo, da ga posmatramo kao prisutno, ili kao stvarno postojeće. Ali napor [težnja] duha, ili moć u mišljenju, jeste, od prirode, jednaka i istovremena sa naporom tela ili sa [njegovom] moći u radu *(kao što jasno sleduje iz izv. stava post. 7, i iz izv. stava post. 11 dela 2).* Dakle, mi se trudimo apsolutno da to postoji, ili *(što je isto, prema prim. post. 9 ovoga dela)* mi žudimo za tim i težimo tome. To je bilo prvo. – Dalje, ako predstavimo sebi da će ono što mislimo da je uzrok žalosti, to će reći *(prema prim. post. 13 ovoga dela),* da će ono što mrzimo biti uništeno, radovaćemo se *(prema post. 20 ovoga dela).* I tako, mi ćemo se truditi da ga *(prema prvome delu ovoga dokaza)* uništimo, ili *(prema post. 13 ovoga dela)* da ga od sebe uklonimo, da ga ne bismo posmatrali kao prisutno. To je bilo drugo. – Dakle, sve ono što radosti itd. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXIX

Mi ćemo se, isto tako, truditi da radimo sve ono o čemu predstavljamo sebi da ga ljudi sa radošću gledaju; a, naprotiv, izbegavaćemo da radimo ono o čemu predstavljamo sebi da ga ljudi izbegavaju.*

DOKAZ

Time što predstavljamo sebi da ljudi nešto vole ili mrze, mi ćemo to voleti ili mrzeti *(prema post. 27 ovoga dela);* to će reći *(prema prim. post. 13 ovoga dela),* tim samim ćemo se zbog prisustva te stvari radovati ili žalostiti. I tako *(prema*

* *N. B. Ovde, i u sledećem, treba podrazumevati ljude prema kojima nismo osećali nikakav afekt*

pret. post.) ćemo se truditi da radimo sve ono o čemu predstavljamo sebi da ga ljudi vole, ili da ga sa radošću gledaju itd. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Ovaj napor [težnja] da se nešto radi, a, isto tako, i da se izostavi, samo iz uzroka da se dopadnemo ljudima, zove se slavoljublje, naročito kad se tako prekomerno trudimo da se dopadnemo gomili, da nešto radimo, ili izostavljamo, što ide na štetu nas samih ili drugoga; inače, ovaj napor obično se naziva uljudnošću [ljubaznošću, čovečnošću]. Dalje, radost kojom predstavljamo sebi radnju nekoga drugoga, kojom se trudimo da nas obraduje, zovem pohvalom; a kuđenjem zovem žalost kojom smo, naprotiv, prezirali njegovu radnju.

POSTAVKA XXX

Ako je neko učinio nešto o čemu predstavlja sebi da ostale ispunjava [aficira] radošću, onda će on biti ispunjen radošću, praćenom idejom samoga sebe, kao uzrokom; ili, on će samoga sebe posmatrati sa radošću. Naprotiv, ako je nešto uradio, o čemu predstavlja sebi da druge ispunjava žalošću, on će, obratno, samoga sebe posmatrati sa žalošću.

DOKAZ

Ko predstavlja sebi da ostale ispunjava [aficira] radošću ili žalošću, on će, tim samim *(prema post. 27 ovoga dela),* biti ispunjen radošću ili žalošću. Ali pošto je čovek *(prema post. 19* i 23 dela 2) svestan samoga sebe pomoću afekcija, kojima je opredeljen za rad, – to će, dakle, onaj ko učini nešto, o čemu sam predstavlja sebi da ostale ispunjava radošću, biti ispunjen radošću, sa svešću o samome sebi, kao uzrokom, ili, on će samoga sebe posmatrati sa radošću, – i obratno. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Pošto je ljubav *(prema prim. post. 13, ovoga dela)* radost, praćena idejom spoljnog uzroka, a mržnja žalost, isto tako praćena idejom spoljnog uzroka, – onda će ova radost i žalost

biti jedna vrsta ljubavi i mržnje. Ali, pošto se ljubav i mržnja odnose na spoljne predmete, onda ćemo te afekte označiti drugim imenima. Naime, mi ćemo radost, praćenu idejom spoljnog uzroka, nazvati slavom, a žalost, suprotnu njoj, nazvaćemo stidom; pri tome treba misliti da radost ili žalost postaju otuda što čovek misli da je hvaljen ili kuđen. U drugome slučaju, zvaću ovu radost, praćenu idejom unutrašnjega uzroka, zadovoljstvom samim sobom, a njoj suprotnu žalost kajanjem. Pošto se, dalje (*prema izv. stavu post. 17 dela 2*), može desiti da radost, kojom neko predstavlja sebi da druge ispunjava [aficira], jeste samo uobražena, a (*prema post. 25 ovoga dela*) pošto se svaki trudi da o sebi predstavi sve ono što predstavlja sebi da ga ispunjava radošću, – lako se, dakle, može dogoditi da slavoljubiv čovek postane ohol, i predstavlja sebi kako je svima prijatan, dok je svima dosadan.

POSTAVKA XXXI

Ako predstavimo sebi da neko voli, ili želi, ili mrzi nešto što mi sami volimo, želimo ili mrzimo, tim samim ćemo tu stvar postojanije voleti itd. Ako, pak, predstavimo sebi da on prezire ono što mi volimo, ili obratno, onda ćemo trpeti kolebanje duše.

DOKAZ

Već samim tim što predstavljamo sebi da neko nešto voli, mi ćemo to isto voleti (*prema post. 27 ovoga dela*). Ali pretpostavimo da mi, i bez toga, to volimo. Onda pridolazi ljubavi jedan novi uzrok, koji je podržava [potpomaže]; i, zbog toga, mi ćemo ono što volimo, samim tim, postojanije voleti.

Dalje, mi ćemo zbog toga što predstavljamo sebi da neko nešto prezire, isto to prezirati (*prema istoj post.*). Ali, ako pretpostavimo da mi, u isto vreme, to volimo, onda ćemo, u isto vreme, to isto voleti i prezirati, ili (*vidi prim. post. 17 ovoga dela*) trpećemo kolebanje duše. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Odavde, i iz post. 28, ovoga dela, sleduje da se svako, koliko može, trudi da svako voli ono što sam on voli, i da

svako, isto tako, mrzi ono što on mrzi. Otuda ona pesnikova reč:

„Mi koji volimo, mi hoćemo da se istovremeno nadamo, i istovremeno bojimo;

Gvozden je onaj ko voli ono što drugi ostavlja."

PRIMEDBA

Ovaj napor [težnja] da se učini da svako odobrava ono što sam čovek voli ili mrzi, jeste, u stvari, slavoljublje *(vidi prim. post. 29 ovoga dela).* I tako, mi vidimo da od prirode svako teži tome da ostali žive po njegovome nahođenju. Pošto tome svi podjednako teže, podjednako su prepreka jedan drugome, a pošto svi hoće od svih da budu hvaljeni ili voljeni, oni se svi uzajamno mrze.

POSTAVKA XXXII

Ako predstavimo sebi da se neko raduje jednoj stvari koju samo jedan može da poseduje, trudićemo se da učinimo da on tu stvar ne poseduje.

DOKAZ

Već samim tim što predstavljamo sebi da se neko raduje nekoj stvari *(prema post. 27 ovoga dela, sa njenim 1. izv. stavom),* mi ćemo tu stvar voleti, i želećemo da joj se radujemo. A *(prema pretpostavci)* mi predstavljamo sebi da ovoj radosti stoji na putu to što se onaj [drugi] raduje toj stvari; dakle *(prema post. 28 ovoga dela),* mi ćemo se truditi da je on ne poseduje. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Vidimo, dakle, da je priroda ljudi većinom tako udešena da ljudi sažaljevaju one kojima je rđavo, a da zavide onima kojima je dobro, i *(prema preth. post.)* sa utoliko većom mržnjom što više vole stvar o kojoj predstavljaju sebi da je drugi poseduje. Dalje, mi vidimo da iz iste osobine ljudske prirode,

iz koje sleduje da su ljudi milosrdni, sleduje, isto tako, da su oni zavidljivi i slavoljubivi.

Najzad, ako hoćemo da pitamo za savet samo iskustvo, naći ćemo da nas ono uči svemu ovome; naročito ako obratimo pažnju na rane godine svoga života. Jer iskustvo nam pokazuje da se deca – pošto je njihovo telo neprekidno kao u ravnoteži – već samo zbog toga smeju ili plaču, što vide da se drugi smeju ili plaču. Osim toga, deca žele da sve što vide da drugi rade, odmah podražavaju, i žele, najzad, za sebe sve ono, za šta predstavljaju sebi da mu se drugi raduju; naime zato što su predstave stvari, kao što smo rekli, afekcije samoga ljudskoga tela, ili načini na koje ljudsko telo biva od spoljnih uzroka aficirano i određeno da radi ovo ili ono.

POSTAVKA XXXIII

Kad volimo jednu stvar, sličnu nama, trudimo se, koliko možemo, da učinimo da i ona nas, sa svoje strane, voli.

DOKAZ

Stvar koju volimo, trudimo se, koliko možemo, da predstavimo sebi pre ostalih *(prema post. 12 ovoga dela).* Ako je, dakle, stvar slična nama, mi ćemo se truditi da je, pre ostalih, ispunimo [aficiramo] radošću *(prema post. 29 ovoga dela),* ili ćemo se, koliko možemo, truditi da učinimo da voljena stvar bude ispunjena radošću, praćenom idejom nas samih; to će reći *(prema prim. post 13 ovoga dela),* da i ona nas, sa svoje strane, voli. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXXIV

Što predstavljamo sebi da je većim afektom ispunjena [aficirana] prema nama voljena stvar, tim ćemo se više ponositi.

DOKAZ

Mi se *(prema preth. post.)* trudimo, koliko možemo, da nas voljena stvar, sa svoje strane, voli; to će reći *(prema prim. post. 13 ovoga dela),* da voljena stvar bude ispunjena [aficirana]

radošću, praćenom idejom nas samih. Dakle, što većom radošću predstavljamo sebi da je voljena stvar zbog nas ispunjena, tim će više ovaj napor [težnja] biti pomagan; to će reći *(prema post. 11 ovoga dela, sa njenom prim.)*, tim većom radošću bićemo ispunjeni. A pošto se zbog toga radujemo, što smo drugoga, sličnoga nama, ispunili radošću, posmatraćemo same sebe sa radošću *(prema post. 30 ovoga dela)*. Dakle, što predstavljamo sebi da je većim afektom ispunjena prema nama voljena stvar, tim većom radošću posmatraćemo same sebe, ili *(prema prim. post. 30 ovoga dela)* tim ćemo se više ponositi. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXXV

Ako neko predstavi sebi da se voljena stvar vezuje sa drugim istom ili tešnjom vezom prijateljstva nego što je ona kojom je on sâm nju posedovao, – on će biti ispunjen [aficiran] mržnjom prema samoj voljenoj stvari, a onome drugome će zavideti.

DOKAZ

Što neko predstavlja sebi da je većom ljubavlju prema njemu ispunjena [aficirana] voljena stvar, tim će se više ponositi *(prema preth. post.)*, to će reći *(prema prim. post. 30 ovoga dela)*, tim će se više radovati. Otuda će se on *(prema post. 28 ovoga dela)* truditi, koliko može, da predstavi sebi kako je voljena stvar najtešnje vezana sa njime. Ovaj napor [težnja] ili nagon se povećava, ako predstavi sebi da drugi istu stvar želi za sebe *(prema post. 31 ovoga dela)*. Ali pretpostavlja se da je taj napor ili nagon ograničen od predstave same voljene stvari, praćene predstavom onoga koga voljena stvar za sebe vezuje; dakle *(prema prim. post. 11 ovoga dela)*, on će, tim samim, biti ispunjen žalošću, praćenom idejom voljene stvari, kao uzrokom, a, u isto vreme, i predstavom drugoga. To će reći *(prema prim. post. 13 ovoga dela)*, on će biti ispunjen mržnjom prema voljenoj stvari, a, u isto vreme, i prema onome drugome *(prema izv. stavu post. 15 ovoga dela)*, kome će zavideti, zbog toga *(prema post. 23 ovoga dela)* što uživa u voljenoj stvari. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Ova mržnja prema voljenoj stvari, spojena sa zavišću, naziva se ljubomorom, koja, prema tome, nije ništa drugo nego kolebanje duše, proizašlo, istovremeno, iz ljubavi i mržnje, i praćeno idejom drugoga, kome se zavidi. Sem toga, ova mržnja prema voljenoj stvari biće veća, prema meri radosti, kojom je obično ljubomorni uzajamnom ljubavlju voljene stvari bio ispunjavan [aficiran], a, isto tako, prema meri afekta kojim je bio ispunjavan prema onome o kome predstavlja sebi da se voljena stvar sa njime vezuje. Jer, ako ga je mrzeo, onda će, samim tim, voljenu stvar *(prema post. 24 ovoga dela)* mrzeti, zato što predstavlja sebi da ona onoga koga sam mrzi, ispunjava radošću; a, takođe *(prema izv. stavu post. 15 ovoga dela)*, zbog toga što će biti primoran da veže predstavu voljene stvari sa predstavom onoga koga mrzi. Ovaj se razlog najviše nalazi u ljubavi prema ženi. Jer, ko predstavi sebi da se žena, koju on voli, podaje drugome, neće se žalostiti samo zato što je njegov nagon ograničen, nego će je, isto tako, prezirati zbog toga što je primoran da spoji predstavu voljene stvari sa sramnim delovima tela i ekskrementima drugoga. Uz ovo, najzad, pridolazi još i to što ljubomorni od voljene stvari nije priman sa istim izrazom lica, koji mu je ona inače pokazivala; iz ovoga razloga takođe se žalosti onaj koji voli, kao što ću sad pokazati.

POSTAVKA XXXVI

Ko se seti jedne stvari, u kojoj je jednom uživao, žudi da je poseduje u istim prilikama, kao kad je prvi put uživao u njoj.

DOKAZ

Što god je čovek video istovremeno sa stvari u kojoj je uživao, sve će to *(prema post. 15 ovoga dela)* biti slučajni uzrok radosti. I zato *(prema post. 28 ovoga dela)*, on će sve to žudeti da poseduje, u isto vreme sa stvari u kojoj je uživao; ili, on će žudeti da poseduje stvar sa svima istim prilikama, kao kad je prvi put uživao u njoj. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Ako, dakle, onaj ko voli opazi da nedostaje jedna od ovih prilika, ožalostiće se.

DOKAZ

Jer, ukoliko on opaža da nedostaje neka prilika, utoliko predstavlja sebi nešto što isključuje postojanje ove stvari. Ali, pošto je on ove stvari ili prilike *(prema preth. post.)* željan iz ljubavi, on će se, dakle *(prema post. 19 ovoga dela)*, žalostiti, ukoliko predstavlja sebi da ona nedostaje. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Ova žalost, s obzirom na odsustvo onoga što volimo, zove se čežnja.

POSTAVKA XXXVII

Žudnja [požuda] koja proizlazi iz žalosti, ili radosti, iz mržnje, ili ljubavi, jeste tim veća što je veći [ovaj] afekt.

DOKAZ

Žalost umanjuje ili ograničava čovekovu moć delanja *(prema prim. post. 11 ovoga dela);* to će reći *(prema post. 7 ovoga dela),* ona umanjuje ili ograničava napor [težnju] kojim se čovek trudi da istraje u svome biću. Ona je, dakle *(prema post. 5 ovoga dela),* suprotna ovome naporu; i sve što preduzima čovek, ispunjen [aficiran] žalošću, jeste da otkloni žalost. A *(prema defin. žalosti)* što je veća žalost, tim većem delu čovekove delatne moći ona, nužnim načinom, stoji nasuprot. Dakle, što je veća žalost, tim će se većom delatnom moći čovek, sa svoje strane, truditi da otkloni žalost; to će reći *(prema prim. post. 9 ovoga dela),* tim većom žudnjom [požudom] ili nagonom trudiće se on da otkloni žalost. Zatim, pošto radost *(prema istoj prim. post. 11 ovoga dela)* uvećava ili pomaže čovekovu delatnu moć, istim putem lako se dokazuje da čovek, ispunjen radošću, ni za čim drugim ne žudi nego da

je sačuva, i tim većom žudnjom što je veća radost. Najzad, pošto su mržnja i ljubav sami afekti žalosti ili radosti, izlazi, na isti način, da će napor, nagon ili žudnja, koja proizlazi iz mržnje ili ljubavi, biti veća, prema meri mržnje i ljubavi. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXXVIII

Ako je ko voljenu stvar počeo da mrzi, tako da se ljubav potpuno uništava, onda će on prema njoj, iz jednakoga uzroka, osećati veću mržnju nego da je nikad nije voleo, i tim veću što je ranije ljubav bila veća.

DOKAZ

Jer ako ko jednu stvar, koju voli, počne da mrzi, onda će više njegovih prohteva [nagona] biti ograničeno nego da je nije voleo. Jer ljubav je radost *(prema prim. post. 13 ovoga dela),* koju se čovek, koliko može *(prema post. 28 ovoga dela),* trudi da sačuva; i to *(prema istoj prim.)* time što voljenu stvar posmatra kao prisutnu, i nju *(prema post. 21 ovoga dela),* koliko može, ispunjava [aficira] radošću. Ovaj napor [težnja] *(prema preth. post.)* jeste tim veći što je veća ljubav, i što je veći napor da učini da ga voljena stvar, sa svoje strane, voli *(vidi post. 33 ovoga dela).* A ovi napori biće ograničeni mržnjom prema voljenoj stvari *(prema izv. stavu post. 13, i prema post. 23 ovoga dela).* Dakle, onaj ko voli *(prema prim. post. 11 ovoga dela)* biće i iz ovoga uzroka ispunjen žalošću, i tim većom što je ljubav bila veća; to će reći, sem žalosti, koja je bila uzrok mržnje, proizlazi druga otuda, što je on stvar voleo. Prema tome, on će voljenu stvar posmatrati sa većim afektom žalosti; to jest *(prema prim. post. 13 ovoga dela),* on će prema njoj osećati veću mržnju nego da je nije voleo, i tim veću što je ljubav bila veća. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXXIX

Ko nekoga mrzi, trudiće se da mu učini zlo, sem ako se ne boji da iz toga ne proizađe za njega samoga veće zlo.

A, naprotiv, ko nekoga voli, trudiće se, po istome zakonu, da mu učini dobro.

DOKAZ

Mrzeti nekoga jeste *(prema prim. post. 13 ovoga dela)* predstavljati sebi nekoga kao uzrok žalosti. Tako *(prema post. 28 ovoga dela)* onaj ko nekoga mrzi, trudiće se da ga udalji, ili da ga uništi. Ali, ako se boji da će otuda proizaći za njega nešto žalosnije, ili (što je isto) veće zlo, a ako misli da će to moći da izbegne time što neće učiniti onome, koga mrzi, zlo koje je namislio, – onda će on želeti da se uzdrži od činjenja zla *(prema istoj post. 28 ovoga dela);* i to *(prema post. 37 ovoga dela)* sa većim naporom [težnjom] nego što je onaj koji ga je gonio da učini zlo; i koji će, zbog toga, preovladati, kao što smo hteli da dokažemo.

Dokaz drugoga dela izvodi se na isti način. Dakle, ko nekoga mrzi itd. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Pod dobrim razumem ovde svaku vrstu radosti, i, dalje, sve što njoj vodi, a naročito ono što zadovoljava jednu želju, ma kakva ona bila. Međutim, pod zlim razumem svaku vrstu žalosti, a naročito onu koja osujećava zadovoljenje jedne želje. Jer gore *(u prim. post. 9 ovoga dela)* smo pokazali da mi ne žudimo za nečim zato što sudimo da je to dobro, nego, naprotiv, zovemo dobrim ono čemu žudimo; prema tome, ono što preziremo, zovemo rđavim. Zato svako, prema svome afektu, sudi ili ceni šta je dobro a šta rđavo, šta je bolje, šta gore, i, najzad, šta je najbolje a šta najgore. Tako tvrdica sudi da je najbolje gomila novca, a da je najgore oskudica u novcu. Međutim, slavoljubiv čovek ne žudi ni za čim toliko kao za slavom, a, naprotiv, ne boji se ničega toliko kao sramote. Zatim, zavidljivome nije ništa prijatnije nego nesreća drugoga, a ništa mučnije nego tuđa sreća. I tako svako, prema svome afektu, sudi da je jedna stvar dobra ili rđava, korisna ili štetna.

Uostalom, ovaj afekt, koji tako utiče na čoveka da on ono što hoće, neće, ili da ono što neće, hoće, zove se *strah,*

koji prema tome, nije ništa drugo nego *plašnja, ukoliko ona na čoveka tako utiče da ovaj zlo, koje drži za buduće, izbegava drugim manjim (vidi post. 28 ovoga dela).* Ako je zlo, kojega se boji, sramota, tada se strah zove stidljivošću. Najzad, ako je žudnja da se izbegne buduće zlo ograničena strahom od drugoga zla, tako da čovek ne zna šta pre da hoće, – tada se strah zove preneraženost [užasavanje], naročito ako oba zla, kojih se boji, spadaju u najveća.

POSTAVKA XL

Ko predstavi sebi da ga neko mrzi, a ne misli da mu je sam dao kakav povod [uzrok] za mržnju, i on će njega mrzeti, sa svoje strane.

DOKAZ

Ko predstavi sebi da je neko ispunjen [aficiran] mržnjom, on će, tim samim, isto tako, biti ispunjen mržnjom *(prema post. 27 ovoga dela);* to će reći *(prema prim. post. 13 ovoga dela)* žalošću, praćenom idejom jednoga spoljnog uzroka. A on *(prema pretpostavci)* ne predstavlja sebi nijedan uzrok ove žalosti, sem onoga ko ga mrzi. Dakle, on će time što predstavlja sebi da ga neko mrzi, biti ispunjen žalošću, praćenom idejom onoga ko ga mrzi, ili *(prema istoj prim.),* on će ga mrzeti. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Ali ako on predstavi sebi da je dao opravdani povod [uzrok] za mržnju, tada će *(prema post. 30 ovoga dela, i njenoj prim.)* biti ispunjen [aficiran] stidom. Ali to se retko dešava *(prema post. 25 ovoga dela).* – Uostalom, ova uzajamnost mržnje može proizaći takođe otuda što mržnji sleduje napor [težnja] da se učini zlo onome ko se mrzi *(prema post. 39 ovoga dela).* Ko, dakle, predstavi sebi da ga neko mrzi, on će toga predstavljati sebi kao uzrok nekog zla ili žalosti, i biće, shodno tome, ispunjen žalošću ili strahom, praćenim idejom onoga ko ga mrzi, kao uzrokom; to će reći, biće, sa svoje strane, ispunjen mržnjom, kao što je napred rečeno.

IZVEDENI STAV I

Ko predstavi sebi da je neko, koga on voli, ispunjen [aficiran] mržnjom prema njemu, u njemu će se, u isto vreme, boriti mržnja i ljubav. Jer, ukoliko predstavlja sebi da ga ovaj mrzi, biće opredeljen *(prema preth. post.)* da ga, sa svoje strane, mrzi. A *(prema pretpostavci)* on ga ipak voli. Dakle, u njemu će se, u isto vreme, boriti mržnja i ljubav.

IZVEDENI STAV II

Ako neko predstavi sebi da mu je od strane nekoga, za koga ranije nije osećao nikakav afekt, učinjeno neko zlo iz mržnje, odmah će se truditi da mu isto zlo vrati.

DOKAZ

Ko predstavi sebi da je neko ispunjen [aficiran] mržnjum prema njemu, on će ga *(prema preth. post.)* mrzeti, i *(prema post. 26 ovoga dela)* trudiće se da izmisli sve što ga može ispuniti žalošću, i težiće da mu to učini *(prema post. 39 ovoga dela)*. A *(prema pretpostavci)* prvo, što on predstavlja sebi od ove vrste, jeste zlo koje mu je učinjeno. Dakle, on će se odmah truditi da ga onome drugome učini. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Napor [težnja] da učinimo zlo onome koga mrzimo zove se gnev. A napor da vratimo zlo, koje nam je učinjeno, zove se osveta.

POSTAVKA XLI

Ako neko predstavi sebi da je od nekoga voljen, a veruje da mu nije dao nikakav povod [uzrok] za to (što, prema izv. stavu post. 15 i prema post. 16 ovoga dela, može da se dogodi), on će ga, sa svoje strane, voleti.

DOKAZ

Ova postavka dokazuje se istim putem kao prethodna. Vidi primedbu uz nju.

PRIMEDBA

Ali ako on veruje da je dao opravdani povod [uzrok] za ljubav, biće ponosan *(prema post. 30 ovoga dela, sa njenom prim.)*. Ovaj slučaj se češće dešava *(prema post. 25 ovoga dela)*, a suprotan njemu, kao što smo rekli, događa se kad neko predstavlja sebi da ga neko mrzi *(vidi prim. preth. post.)*. – Dalje, ta uzajamna ljubav, i, prema tome *(prema post. 39 ovoga dela)*, napor [težnja] da se učini dobro onome ko nas voli, i ko se *(prema istoj post. 39 ovoga dela)* trudi da nam učini dobro, zove se zahvalnost ili blagodarnost. Iz toga je jasno da su ljudi mnogo pre gotovi na osvetu, nego na vraćanje dobročinstva.

IZVEDENI STAV

Ko predstavi sebi da je voljen od nekoga koga on mrzi, u njemu će se, u isto vreme, boriti mržnja i ljubav. To se istim putem dokazuje kao izv. stav prvi prethodne postavke.

PRIMEDBA

Ako je preovladala mržnja, onda će se on truditi da onome od koga je voljen učini zlo. Taj afekt zove se svirepost, naročito ako čovek veruje da onaj ko voli nije pružio nikakav opšti povod [uzrok] za mržnju.

POSTAVKA XLII

Ko je, pokrenut ljubavlju, ili nadom na priznanje [slavu], učinio nekome dobročinstvo, ožalostiće se, ako vidi da se [njegovo] dobročinstvo prima sa nezahvalnošću [„nezahvalnom dušom"].

DOKAZ

Ko voli jednu stvar, sličnu sebi, trudi se, koliko može, da učini da i ona, sa svoje strane, njega voli *(prema post. 33, ovoga dela)*. Ko je, dakle, nekome iz ljubavi učinio dobročinstvo, on ga čini u želji da i on, sa svoje strane, bude voljen; to će reći *(prema post. 34 ovoga dela)*, sa nadom na priznanje [slavu], ili *(prema prim. post. 30 ovoga dela)* na radost. I zato će se on *(prema post. 12 ovoga dela)* truditi da taj uzrok priznanja [slave], koliko može, predstavi sebi, ili da ga posmatra kao da stvarno postoji. Ali *(prema pretpostavci)* on predstavlja sebi nešto drugo, što isključuje postojanje ovoga uzroka. Dakle, on će se *(prema post. 19 ovoga dela)* tim samim ožalostiti. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XLIII

Mržnja se uzajamnom mržnjom povećava, a, naprotiv, može biti uništena ljubavlju.

DOKAZ

Ko predstavi sebi da je onaj koga on mrzi ispunjen [aficiran], sa svoje strane, mržnjom prema njemu, tim samim *(prema post. 40 ovoga dela)* proizlazi nova mržnja, dok prva još traje *(prema pretpostavci)*. A, naprotiv, ako predstavi sebi da je onaj ispunjen ljubavlju prema njemu, on, ukoliko to predstavlja sebi, utoliko *(prema post. 30 ovoga dela)* posmatra samoga sebe sa radošću, i utoliko *(prema post. 29 ovoga dela)* će se truditi da mu se dopadne; to će reći *(prema post. 41 ovoga dela)*, on utoliko teži da ga ne mrzi, i da ga nikakvom žalošću ne ispunjava. A taj napor [težnja] *(prema post. 37 ovoga dela)* biće veći ili manji, prema meri afekta iz koga proizlazi. Ako je ovaj napor veći od onoga koji proističe iz mržnje, i kojim se on trudi da stvar koju mrzi *(prema post. 26 ovoga dela)* ispuni žalošću, on će preovladati, i uništiće mržnju iz duše. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XLIV

Mržnja, koja ljubavlju biva potpuno pobeđena, prelazi u ljubav, i ljubav je zbog toga veća nego da mržnja nije prethodila.

DOKAZ

Dokaz se na isti način izvodi, kao onaj postavke 38 ovoga dela. Jer ko jednu stvar koju mrzi, ili koju je obično posmatrao sa žalošću, počne da voli, tim samim što voli on se raduje, i toj radosti što sadrži u sebi ljubav *(vidi njenu defin., u prim. post. 13 ovoga dela)* pridolazi, isto tako, ona koja proističe otuda što napor [težnja] da se otkloni žalost, – koju sadrži u sebi mržnja *(kao što smo pokazali u post. 37 ovoga dela),* – biva nesumnjivo pomagan, u pratnji ideje onoga koga je čovek mrzeo, kao uzroka.

PRIMEDBA

Mada stvar tako stoji, ipak se niko neće truditi da jednu stvar mrzi, ili da bude ispunjen [aficiran] žalošću, da bi uživao u toj većoj radosti; to će reći, niko neće, u nadi da naknadi štetu, želeti da se njemu učini šteta, niti će ko želeti da bude bolestan, u nadi na ozdravljenje. Jer svako će se uvek truditi da održi svoje biće, i da otkloni žalost, koliko može. Ako bi, međutim, moglo da se zamisli da bi čovek mogao želeti da nekoga mrzi, da bi posle osećao prema njemu veću ljubav, – onda bi on uvek želeo da ga mrzi. Jer što je bila veća mržnja, tim će ljubav biti veća, i zbog toga će on uvek želeti da se mržnja sve više i više povećava. A iz istog razloga čovek bi se trudio da sve više i više bude bolestan, da bi docnije uživao u većoj radosti od obnavljanja zdravlja; on bi se, dakle, uvek trudio da bude bolestan, što je *(prema post. 6 ovoga dela)* besmisleno.

POSTAVKA XLV

Ako ko predstavi sebi da je neko, sličan njemu, ispunjen [aficiran] mržnjom prema stvari sličnoj njemu koju on voli, on će ga mrzeti.

DOKAZ

Jer voljena stvar mrzi, sa svoje strane, onoga ko nju mrzi *(prema post. 40 ovoga dela)*. Dakle, onaj što voli, ko predstavi sebi da neko mrzi voljenu stvar, tim samim predstavlja sebi da je voljena stvar ispunjena [aficirana] mržnjom, to će reći *(prema prim. post. 13 ovoga dela)* žalošću. On će, dakle *(prema post. 21 ovoga dela)*, osećati žalost, i to u pratnji ideje onoga ko mrzi voljenu stvar, kao uzroka. To će reći *(prema prim. post. 13 ovoga dela)*, on će ovoga drugoga mrzeti. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XLVI

Ako je neko od jednoga čoveka što pripada staležu ili narodnosti, različitima od njegove, bio ispunjen [aficiran] radošću ili žalošću, koju prati, kao uzrok, ideja toga čoveka, – pod opštim imenom staleža ili narodnosti, – onda on neće samo njega, nego će sve što pripadaju istome staležu ili narodnosti voleti ili mrzeti.

DOKAZ

Dokaz ove postavke jasan je iz postavke 16 ovoga dela.

POSTAVKA XLVII

Radost, koja proizlazi iz toga što predstavljamo sebi da je stvar koju mrzimo uništena ili pogođena [aficirana] nekim drugim zlom, ne postaje bez izvesne žalosti duše.

DOKAZ

On je jasan iz post. 27 ovoga dela. Jer, ukoliko predstavljamo sebi da je jedna stvar, slična nama, ispunjena [aficirana] žalošću, utoliko se žalostimo.

PRIMEDBA

Ova postavka može takođe biti dokazana iz izvedenoga stava postavke 17 dela 2. Jer svaki put kad se setimo stvari, – iako ona stvarno ne postoji, – mi je ipak posmatramo kao prisutnu, i telo je na isti način aficirano. Otuda, ukoliko je sećanje na stvar živo, utoliko je čovek opredeljen da je posmatra sa žalošću. Ovo opredeljenje, dok predstava stvari još traje, biva ograničeno, ali ne uklonjeno, sećanjem na one stvari koje njeno postojanje isključuju. Dakle, čovek se raduje samo utoliko ukoliko je to opredeljenje ograničeno. Otuda dolazi da se ova radost, koja proizlazi iz zla stvari koju mrzimo, onoliko puta ponavlja koliko se puta setimo te stvari. Jer, kao što smo rekli, kad se probudi predstava ove stvari, ona – pošto sadrži u sebi postojanje stvari – opredeljuje čoveka da posmatra stvar sa istom žalošću sa kojom je obično posmatrao kad je ona postojala. Ali, pošto je on sa predstavom ove stvari vezao druge predstave, koje isključuju njeno postojanje, – zbog toga će ovo opredeljenje za žalost biti odmah ograničeno, i čovek se ponovo raduje, i to toliko puta koliko se puta ovo ponavljanje događa.

A ovo je uzrok što se ljudi raduju kad god se sete nekoga već prošloga zla, i što uživaju da pričaju o opasnostima od kojih su se spasli. Jer, kad predstave sebi neku opasnost, oni je posmatraju kao još buduću, i opredeljeni su da je se boje. To opredeljenje biva ponovo ograničeno idejom oslobođenja [slobode], koju su vezali sa idejom ove opasnosti, kad su od nje bili oslobođeni, i koja ih ponovo čini sigurnima, – i tako se oni ponovo raduju.

POSTAVKA XLVIII

Ljubav i mržnja, npr. prema Petru, uništavaju se ako se žalost, koju ova, i radost, koju ona u sebi sadrže, vezuju sa idejom drugoga uzroka. A ljubav i mržnja se utoliko umanjuju ukoliko predstavljamo sebi da Petar nije bio sam uzrok jednoga ili drugoga afekta.

DOKAZ

Ovo je jasno iz same definicije ljubavi i mržnje; vidi nju u prim. post. 13 ovoga dela. Jer radost se zove samo zbog

toga ljubav prema Petru, a žalost mržnja prema njemu, što se Petar posmatra kao uzrok ovoga ili onoga afekta. Ako se ova pretpostavka ukloni, potpuno ili delimično, onda se i afekt prema Petru smanjuje, potpuno ili delimično. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XLIX

Ljubav i mržnja prema jednoj stvari, koju predstavljamo sebi kao slobodnu, moraju obe, kad je uzrok isti, biti veće nego prema jednoj nužnoj stvari.

DOKAZ

Stvar koju predstavljamo sebi da je slobodna, mora *(prema defin. 7 dela 1)* biti shvaćena sama sobom, bez drugih stvari. Ako, dakle, predstavimo sebi da je ona uzrok radosti ili žalosti, tim samim *(prema prim. post. 13 ovoga dela)* ćemo je voleti ili mrzeti, i to *(prema preth. post.)* najvećom ljubavlju ili mržnjom, koja iz datoga afekta može da proizađe. Ali, ako mi predstavimo sebi stvar, koja je uzrok toga afekta, kao nužnu, onda ćemo *(prema istoj defin. 7 dela 1)* predstavljati sebi da ona nije sama, nego sa drugima, uzrok toga afekta. I tako će *(prema preth. post.)* ljubav i mržnja prema njoj biti manje. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Iz toga sleduje da ljudi, zato što smatraju da su slobodni, osećaju veću ljubav ili veću mržnju jedan prema drugome nego prema drugim stvarima. Ovome pridolazi još podražavanje afekata. O njemu vidi post. 27, 34, 40 i 43 ovoga dela.

POSTAVKA L

Svaka stvar može slučajno da bude uzrok nade ili straha.

DOKAZ

Ova postavka se istim putem dokazuje kao postavka 15 ovoga dela. Vidi nju, zajedno sa prim. 2 postavke 18 ovoga dela.

PRIMEDBA

Stvari koje su slučajno uzroci nade ili straha nazivaju se dobrim ili rđavim predznacima. Dalje, ukoliko su ti predznaci uzrok nade ili straha, utoliko su *(prema defin. nade i straha; vidi njih, u prim. 2 post. 18 ovoga dela)* oni uzrok radosti ili žalosti, i, prema tome *(prema izv. stavu post. 15 ovoga dela)*, mi ih utoliko volimo ili mrzimo, i *(prema post. 28 ovoga dela)* trudimo se da ih upotrebimo kao sredstva za ono čemu se nadamo, ili da ih uklonimo, kao prepreke ili uzroke straha. Sem toga, iz postavke 25 ovoga dela, sleduje da smo mi od prirode tako stvoreni da lako verujemo ono čemu se nadamo, a teško ono od čega se bojimo, i da u prvome slučaju sudimo bolje, a u drugome gore no što je pravo. A iz ovoga su postala sujeverja, kojima su ljudi svuda potčinjeni.

Uostalom, ne smatram za vredno truda da pokazujem ovde kolebanja duše, koja proizlaze iz nade i straha, – pošto iz same definicije ovih afekata sleduje da nema nade bez straha, niti straha bez nade (kao što ćemo na ovome mestu opširnije objasniti); i pošto, sem toga, mi samo utoliko nešto volimo ili mrzimo, ukoliko mu se nadamo ili ga se bojimo. Zbog toga će svako sve što smo rekli o ljubavi i mržnji moći lako da primeni na nadu i strah.

POSTAVKA LI

Razni ljudi mogu od jednoga i istoga predmeta na razne načine da budu aficirani; a jedan i isti čovek može od jednoga i istoga predmeta u raznim vremenima na razne načine da bude aficiran.

DOKAZ

Čovekovo telo *(prema postul. 3 dela 2)* biva od spoljnih tela na vrlo mnogo načina aficirano. Dakle, dva čoveka mogu u isto vreme na razne načine da budu aficirani; i, prema tome *(prema aks. 1, koja je posle pomoćnog stava 3, koji vidi posle post. 13 dela 2)*, mogu od jednoga i istoga predmeta na razne načine da budu aficirani. Dalje *(prema istome postul.)*, čove-

kovo telo može čas na ovaj čas na drugi način da bude aficirano; i, prema tome *(prema istoj aks.)*, od jednoga i istoga predmeta u raznim vremenima na razne načine da bude aficirano. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Vidimo, dakle, kako može da se dogodi da ono što jedan voli, drugi mrzi; i čega se jedan boji, drugi se ne boji; kao i to da jedan i isti čovek sad voli ono što je pre mrzeo, i da se sad usuđuje na ono čega se pre bojao itd. Pošto, zatim, svako prema svome afektu sudi šta je dobro, a šta zlo, šta je bolje, a šta gore *(vidi prim. post. 39 ovoga dela)*, izlazi da ljudi mogu biti različiti, kako prema sudu tako i prema afektu.* Otuda dolazi da kad ljude jedne sa drugima poredimo, mi ih razlikujemo prema samoj razlici afekata, i da jedne zovemo neustrašivima, druge plašljivima, a druge, najzad, drugim imenom. Na primer, ja ću nazvati neustrašivim onoga ko prezire zlo kojeg se ja obično bojim. Ako, sem toga, uzmem u obzir to da njegova žudnja da učini zlo onome koga mrzi, a da učini dobro onome koga voli nije ograničena strahom od zla koji mene obično zadržava, ja ću ga nazvati smelim. Dalje, izgledaće mi plašljiv onaj ko se boji zla koje ja obično prezirem. Ako, sem toga, uzmem u obzir to da je njegova žudnja ograničena strahom od zla, koji mene ne može da zadrži, – reći ću da je on bojažljiv, i tako će svako suditi.

Najzad, zbog ovakve čovekove prirode, i zbog nepostojanosti [njegovoga] suda, kao i stoga što čovek često sudi o stvarima prema samome [svome] afektu, a i radi toga što su često samo uobražene stvari koje, po njegovome mišljenju, doprinose radosti ili žalosti, i koje se on zbog toga *(prema post. 28 ovoga dela)* trudi da ostvari ili da otkloni, – da za sada pređem ćutke preko drugoga, što smo u 2. delu izložili o nesigurnosti stvari, – [iz svega toga] lako shvatamo da čovek često može sam biti uzrok kako što se žalosti tako i što se raduje, ili što je ispunjen [aficiran] žalošću i radošću, koje

---

* *N. B. Da to može biti, iako je ljudski duh deo božanskog razuma, pokazali smo u prim. post. 13 dela 2.*

prati ideja samoga njega, kao uzrok. Otuda lako razumemo šta je kajanje, a šta zadovoljstvo samim sobom. Naime, *kajanje je žalost, koju prati ideja samoga sebe kao uzrok, a zadovoljstvo samim sobom je radost, koju prati ideja samoga sebe kao uzrok.* Ovi afekti su veoma žestoki, zato što ljudi veruju da su slobodni. *(Vidi post. 49 ovoga dela.)*

POSTAVKA LII

Predmet koji smo ranije videli istovremeno sa drugima, ili za koji predstavljamo sebi da nema ničega što nije zajedničko mnogim predmetima, nećemo tako dugo posmatrati kao onaj koji, prema našoj predstavi, ima [na sebi] nešto naročito [svojstveno].

DOKAZ

Čim predstavimo sebi jedan predmet koji smo videli sa drugim predmetima, odmah se sećamo i drugih *(prema post. 18 dela 2; vidi i njenu prim.),* i tako od posmatranja jednoga predmeta prelazimo odmah na posmatranje drugoga. Isto tako stoji stvar i sa predmetom za koji predstavljamo da nema [na sebi] ništa što nije zajedničko i mnogim drugim predmetima. Jer tim samim pretpostavljamo da ništa ne posmatramo na njemu što ranije nismo videli na drugim [predmetima]. Ali kad pretpostavimo da na nekom predmetu predstavljamo nešto naročito [svojstveno], što pre toga nikad nismo videli, onda ne kažemo ništa drugo, nego da duh, dok posmatra taj predmet, nema ništa drugo u sebi na čije posmatranje od posmatranja toga predmeta može da pređe; i tako je on opredeljen da samoga njega posmatra. Dakle, predmet itd. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Ova afekcija duha, ili predstava jedne naročite stvari, ukoliko se nalazi sama u duhu, zove se divljenje [čuđenje]. Ako čuđenje polazi od predmeta, kojeg se bojimo, zove se

preneraženost [užasavanje], zato što čuđenje zlu drži čoveka tako uhvaćenog u samome posmatranju toga zla da nije sposoban da misli na nešto drugo, čime bi mogao da izbegne to zlo. Ali ako je ono čemu se čudimo [divimo] mudrost nekoga čoveka, njegova vrednoća, ili nešto ove vrste, onda – zato što vidimo da nas taj čovek baš u tome daleko nadmaša – čuđenje [divljenje] se naziva osobitim [velikim] poštovanjem; u drugom slučaju, ako se čudimo gnevu i zavisti kakvoga čoveka itd., ono se naziva gnušanjem. Najzad, ako se divimo mudrosti, vrednoći itd., jednoga čoveka, koga volimo, tim samim će ljubav *(prema post. 12 ovoga dela)* biti veća, i tu ljubav, vezanu sa divljenjem ili osobitim poštovanjem, zovemo predanošću [privrženošću]. Na taj način možemo takođe da zamislimo mržnju, nadu, mirnoću duha [bezbednost, pouzdanost] i druge afekte, vezane sa čuđenjem [divljenjem], – i tako bismo mogli da izvedemo više afekata nego što se oni obično označavaju rečima koje su u upotrebi. Iz toga se vidi da su imena afekata obrazovana više prema njihovoj običnoj upotrebi nego prema njihovom tačnom poznavanju.

Nasuprot divljenju stoji preziranje, čiji se uzrok većinom sastoji u sledećem. Kad vidimo da se neko nekoj stvari divi, da je voli, da je se boji itd., ili kad neka stvar, na prvi pogled, izgleda slična stvarima kojima se divimo, koje volimo, kojih se bojimo itd., *(prema post. 15, sa njenim izv. stavom, i post. 27 ovoga dela)* onda smo opredeljeni da se toj stvari divimo, da je volimo, da je se bojimo itd. Ali ako smo, prisustvom same stvari, ili brižljivijim posmatranjem, primorani da joj odreknemo sve ono što može biti uzrok divljenja, ljubavi, straha itd., – tada duh, samim prisustvom stvari, ostaje opredeljen da misli više na ono što u predmetu nije nego na ono što se u njemu nalazi; dok, naprotiv, on, kad je predmet prisutan, obično poglavito misli na ono što se u predmetu nalazi. Dalje, kao što predanost proističe iz divljenja stvari koju volimo, tako ismevanje proističe iz preziranja stvari koju mrzimo ili koje se bojimo; a potcenjivanje iz preziranja gluposti, kao osobito poštovanje iz divljenja mudrosti. Najzad, ljubav, nadu, slavu i druge afekte možemo zamisliti vezane sa preziranjem, i iz toga izvesti još i druge afekte, koje, takođe, nikakvim posebnim imenom nismo naviknuti da razlikujemo od drugih.

POSTAVKA LIII

Kad duh posmatra samoga sebe i svoju moć delanja, raduje se, i tim više što jasnije predstavlja sebe i svoju moć delanja.

DOKAZ

Čovek poznaje samoga sebe samo pomoći stanja [afekcija] svoga tela i njihovih ideja *(prema post. 19 i 23 dela 2)*. Dakle, kad se dogodi da duh samoga sebe može da posmatra, onda se, tim samim, pretpostavlja da on prelazi većem savršenstvu, to će reći *(prema prim. post. 11 ovoga dela)* da je ispunjen [aficiran] radošću, i tim većom što jasnije može da predstavi sebe i svoju moć delanja. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Ova radost napreduje sve više i više, što čovek više predstavlja sebi da je od drugih hvaljen. Jer što više predstavlja sebi da je od drugih hvaljen, tim većom radošću predstavlja sebi da su drugi od njega ispunjeni [aficirani], i to [radošću] praćenom idejom njega samog *(prema prim. post. 29 ovoga dela)*. I tako *(prema post. 27 ovoga dela)*, sam on ispunjava se većom radošću, praćenom idejom samoga sebe. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA LIV

Duh se trudi da predstavi sebi samo ono što uspostavlja njegovu moć delanja.

DOKAZ

Napor [težnja] ili moć duha jeste sama suština duha *(prema post. 7 ovoga dela)*. A suština duha *(kao što je po sebi jasno)* potvrđuje samo ono što duh jeste, i što on može; a ne ono što on nije, i što ne može. Zato se on trudi da predstavi sebi samo ono što njegovu moć delanja potvrđuje ili uspostavlja. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA LV

Kad duh predstavi sebi svoju nemoć, on se, tim samim, žalosti.

DOKAZ

Suština duha potvrđuje samo ono što duh jeste, i što on može; ili, u prirodi duha leži da predstavlja sebi samo ono što uspostavlja njegovu moć delanja *(prema pret. post.)*. Dakle, kad kažemo da duh, dok samoga sebe posmatra, predstavlja sebi svoju nemoć, – ne kažemo ništa drugo nego da se napor [težnja] duha ograničava, dok se on trudi da predstavi sebi nešto što njegovu moć delanja uspostavlja, ili *(prema prim. post. 11 ovoga dela)*, da se on žalosti. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Ova žalost sve više i više napreduje, ako on predstavlja sebi da je od drugih kuđen; što se na isti način dokazuje kao izv. stav. post. 53 ovoga dela.

PRIMEDBA

Ova žalost, praćena idejom naše slabosti, zove se skrušenost [utučenost]; međutim, radost, koja proizlazi iz posmatranja nas samih, zove se samoljublje ili zadovoljstvo samim sobom. A pošto se ova radost toliko puta ponavlja koliko puta čovek posmatra svoje vrline, ili svoju moć delanja, – iz toga, isto tako, proizlazi da svako silno želi da priča svoja dela, da pokazuje kako svoje telesne tako i duhovne snage, i da su, iz ovoga razloga, ljudi nesnosni jedan drugome. Odavde, opet, sleduje da su ljudi od prirode zavidljivi *(vidi prim. post. 24 i prim. post. 32 ovoga dela)*, ili da se raduju slabosti jednakih sebi [svojih bližnjih], a, naprotiv, da se žaloste zbog njihove vrline. Jer koliko god puta svako predstavi sebi svoja dela, toliko se puta ispuni [aficira] radošću *(prema post. 53 ovoga dela)*, i tim većom što predstavlja sebi da [njegova] dela izražavaju više savršenstva, i što ih jasnije predstavlja sebi; to će reći *(prema onome što je rečeno u prim. 1 post. 40 dela 2)*, što više može

da ih razlikuje od drugih i da ih posmatra kao pojedinačne stvari. Otuda će se svako, pri posmatranju samoga sebe, najviše radovati onda kad posmatra na sebi nešto što o drugima odriče. Ali ako se ono što o sebi potvrđuje odnosi na opštu ideju čoveka, ili živoga bića, – on se neće toliko radovati. Naprotiv, on će se ožalostiti ako predstavi sebi da su njegove radnje slabije, upoređene sa radnjama drugih. On će se truditi da tu žalost *(prema post. 28 ovoga dela)* otkloni, i to time što će radnje jednakih sebi [svojih bližnjih] pogrešno tumačiti, ili što će svoje, koliko može, ulepšavati.

[Iz toga], dakle, postaje jasno da su ljudi, po prirodi, skloni mržnji i zavisti, čemu doprinosi i samo vaspitanje. Jer roditelji obično podstiču decu na vrlinu samo žaokom časti i zavisti.

Ali [o tome], možda, ostaje sumnja, zato što se mi često divimo ljudskim vrlinama, i što ih visoko poštujemo. Da bih tu sumnju otklonio, dodaću sledeći izvedeni stav.

IZVEDENI STAV

Čovek zavidi samo jednakome sebi, zbog [njegove] vrline.

DOKAZ

Zavist je sama mržnja *(vidi prim. post. 24 ovoga dela)*, ili *(prema prim. post. 13 ovoga dela)* žalost; to će reći *(prema prim. post. 11 ovoga dela)* afekcija, kojom se ograničava čovekova moć delanja, ili [njegov] napor [težnja]. A čovek se *(prema prim. post. 9 ovoga dela)* trudi i žudi da radi samo ono što može da sleduje iz date mu prirode; dakle, čovek neće žudeti da mu se prida nikakva moć delanja, ili (što je isto) vrlina, koja je prirodi drugoga svojstvena, a njegovoj tuđa. I zato njegova žudnja ne može time biti ograničena; to će reći *(prema prim. post. 11 ovoga dela)*, on se ne može zbog toga ožalostiti što na nekome, ko je različit od njega, posmatra kakvu vrlinu, i, prema tome, neće moći da mu zavidi. Ali će zavideti jednakome sebi, ko, po pretpostavci, ima prirodu istu kao on. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Kad smo, dakle, u primedbi postavke 52 ovoga dela, kazali da mi jednoga čoveka visoko poštujemo zbog toga što se divimo njegovoj mudrosti, jačini itd., – to biva *(kao što je jasno iz same post.)* zato što predstavljamo sebi da mu te vrline osobeno pripadaju, a da nisu zajedničke osobine naše prirode. Otuda mu zbog njih nećemo više zavideti nego što zavidimo drveću zbog visine, i lavovima zbog snage itd.

POSTAVKA LVI

Ima onoliko vrsta radosti, žalosti, žudnje [požude], i, prema tome, svakoga afekta koji je iz njih složen, – kao kolebanja duše, – ili afekta koji je iz njih izveden, – dakle ljubavi, mržnje, nade, straha itd., – koliko ima vrsta predmeta od kojih smo aficirani.

DOKAZ

Radost i žalost, i, prema tome, afekti koji su iz njih složeni, ili iz njih izvedeni, jesu stanja trpljenja *(prema prim. post. 11 ovoga dela).* A mi *(prema post. 1 ovoga dela)* trpimo, nužnim načinom, ukoliko imamo neadekvatne ideje; i ukoliko njih imamo *(prema post. 3 ovoga dela)* utoliko samo trpimo; to će reći *(vidi prim. post. 40 dela 2),* mi sami utoliko nužnim načinom trpimo ukoliko predstavljamo, ili *(vidi post. 17 dela 2 sa njenom prim.)* ukoliko smo ispunjeni [aficirani] afektom koji sadrži u sebi prirodu našega tela i prirodu spoljnog tela. Dakle, priroda svakoga stanja trpljenja mora, nužnim načinom, tako biti objašnjena da se time izražava priroda predmeta od koga smo aficirani. Naime, radost koja proizlazi iz jednoga predmeta, npr. A, sadrži u sebi prirodu samoga predmeta A, a radost koja proističe iz predmeta B, sadrži u sebi prirodu samoga predmeta B. Otuda su ova dva afekta radosti različita po svojoj prirodi, zato što proizlaze iz uzroka različite prirode. Tako i afekt žalosti, koji proizlazi iz jednoga predmeta, jeste po prirodi različit od žalosti, koja proizlazi iz drugoga uzroka. Isto važi [isto treba razumeti] i o ljubavi, mržnji, nadi, strahu, kolebanju duše itd.; i otuda, nužnim načinom, ima onoliko

vrsta radosti, žalosti, ljubavi, mržnje itd., koliko ima vrsta predmeta od kojih smo aficirani.

A žudnja [požuda] je sama suština ili priroda svakoga, ukoliko se ona shvata kao određena da svakim svojim stanjem, u kome je data, nešto dela *(vidi prim. post. 9 ovoga dela).* Dakle, prema tome kako neko spoljnim uzrocima biva stavljen u ovu ili onu vrstu radosti, žalosti, ljubavi, mržnje itd., – to će reći, prema tome kako je njegova priroda dovedena u ovo ili u drugo stanje, – tako njegova žudnja mora biti uvek druga; i nužno je da se priroda jedne od prirode druge žudnje toliko razlikuje, kao što se između sebe razlikuju afekti, iz kojih svaka [žudnja] proističe. Dakle, ima onoliko vrsta žudnja, koliko postoji vrsta radosti, žalosti, ljubavi itd., i, shodno tome *(prema već pokazanome),* koliko ima vrsta predmeta od kojih smo aficirani. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Između vrsta afekata kojih *(prema preth. post.)* mora biti vrlo mnogo, najvažniji su oblapornost [neobuzdanost], pijanstvo, pohota, srebroljublje [lakomost] i slavoljublje; a oni nisu ništa drugo nego pojmovi ljubavi ili žudnje [požude], koji prirodu ova dva afekta objašnjavaju pomoću predmeta na koje se odnose. Jer pod oblapornošću, pijanstvom, pohotom, srebroljubljem i slavoljubljem ne podrazumevamo ništa drugo nego neumerenu ljubav ili žudnju prema čašćenju, pijančenju, parenju, bogatstvu i slavi. Uostalom, ovi afekti, ukoliko ih razlikujemo od drugih samo prema predmetu na koji se odnose, nemaju suprotne afekte. Jer umerenost koju obično stavljamo nasuprot oblapornosti, i trezvenost koju stavljamo nasuprot pijanstvu, i, najzad, čednost koju stavljamo nasuprot pohoti, nisu afekti ili stanja trpljenja, nego pokazuju moć duha koja obuzdava ove afekte.

Uostalom ovde ne mogu da objašnjavam ostale vrste afekata (jer ih je toliko koliko ima vrsta predmeta), niti bi to bilo potrebno i kad bih mogao. Jer za ono što nameravamo, naime za određivanje snaga afekata i moći duha nad njima, dovoljno nam je da imamo opštu definiciju svakoga afekta. Dovoljno je, kažem, da razumemo zajedničke osobine afekata i duha, da bismo mogli odrediti kakva je i kolika je moć duha

u obuzdavanju i ograničavanju afekata. Mada je, dakle, velika razlika između ovoga i onoga afekta ljubavi, mržnje, ili žudnje, – npr., između ljubavi prema deci i između ljubavi prema supruzi, – nama ipak nije potrebno da poznajemo ove razlike, i da dalje ispitujemo prirodu i poreklo afekata.

POSTAVKA LVII

Svaki afekt svake ličnosti različit je od afekta druge ličnosti toliko koliko se suština jedne razlikuje od suštine druge.

DOKAZ

Ova postavka jasna je iz aks. 1, koju vidi posle pom. stava 3, prim. post. 13 dela 2. Pri svem tom, mi ćemo je dokazati iz definicija triju prvobitnih afekata.

Svi afekti svode se na žudnju [požudu], radost ili žalost, kao što pokazuju definicije koje smo o njima dali. A žudnja je sama priroda ili suština svakoga *(vidi njenu defin., u prim. post. 9 ovoga dela).* Dakle, žudnja svake ličnosti razlikuje se od žudnje druge ličnosti toliko koliko se priroda ili suština jedne razlikuje od suštine druge. Dalje, radost i žalost jesu stanja trpljenja, kojima se moć ili napor [težnja] svakoga da istraje u svome biću, uvećava ili umanjuje, pomaže ili ograničava *(prema post. 11 ovoga dela i njenoj prim.).* A pod naporom da se istraje u svome biću, ukoliko se on istovremeno odnosi na duh i telo, razumemo nagon [prohtev] i žudnju *(vidi prim. post. 9 ovoga dela);* dakle, radost i žalost jesu sama žudnja ili nagon, ukoliko se on od spoljnih uzroka uvećava ili umanjuje, pomaže ili ograničava; to će reći *(prema istoj prim.),* one su sama priroda svakoga čoveka; i zato se razlikuje radost ili žalost svakoga od radosti ili žalosti drugoga toliko koliko je priroda ili suština jednoga različita od suštine drugoga; i, prema tome, svaki afekt svake ličnosti razlikuje se od afekta druge toliko itd. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Iz ovoga izlazi da se afekti živih bića, koja se nazivaju nerazumnima (jer mi ne možemo nikako sumnjati da životinje

imaju osećaje, pošto smo upoznali poreklo duha), razlikuju od afekata ljudi onoliko koliko se njihova priroda razlikuje od ljudske prirode. I konj i čovek gonjeni su pohotom da rađaju; ali prvi konjskom pohotom, a drugi ljudskom. Isto tako, moraju pohote i nagoni insekata, riba i ptica da budu različiti jedni od drugih. Iako, otuda, svaki individuum u svojoj prirodi u kojoj postoji zadovoljno živi i raduje joj se, ipak ovaj život, kojim je svaki zadovoljan, i uživanje nisu ništa drugo nego ideja ili duša samoga individuuma, i zato se uživanje jednoga razlikuje od uživanja drugoga po prirodi toliko koliko se suština jednoga razlikuje od suštine drugoga. Najzad, iz prethodne postavke izlazi, da, isto tako, postoji znatna razlika između uživanja kojim je, na primer, obuzet pijanica, i uživanja koje filozof pribavlja sebi – na šta sam ovde u prolazu hteo da opomenem.

Ovoliko o afektima koji se odnose na čoveka, ukoliko ovaj trpi. Preostaje još da nešto dodam o afektima koji se na njega odnose, ukoliko on dela.

POSTAVKA LVIII

Sem radosti i žudnje [požude] koje su stanja trpljenja, ima i drugih afekata radosti i žudnje koji se na nas odnose, ukoliko delamo.

DOKAZ

Kad duh zamisli samoga sebe i svoju moć delanja, on se raduje *(prema post. 53 ovoga dela);* a duh, nužnim načinom, posmatra samoga sebe kad shvata istinitu ili adekvatnu ideju *(prema post. 43 dela 2).* A duh shvata neke adekvatne ideje *(prema prim. 2 post. 40 dela 2);* dakle, on se takođe utoliko raduje ukoliko shvata adekvatne ideje, to će reći *(prema post. 1 ovoga dela)* ukoliko dela. Dalje, duh se trudi da istraje u svome biću, i ukoliko ima jasne i razgovetne i ukoliko ima nejasne ideje *(prema post. 9 ovoga dela).* A pod težnjom [naporom] razumemo žudnju [požudu] *(prema prim. iste post.).* Dakle, žudnja se odnosi na nas takođe ukoliko saznajemo, ili *(prema post. 1 ovoga dela)* ukoliko delamo. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA LIX

Među svim afektima koji se odnose na duh, ukoliko on dela, nema nikakvih drugih sem onih koji se svode na radost ili na žudnju [požudu].

DOKAZ

Svi afekti svode se na žudnju [požudu], radost ili žalost, kao što pokazuju definicije koje smo o njima dali. Pod žalošću, pak, razumemo da se moć mišljenja duha umanjuje ili ograničava *(prema post. 11 ovoga dela, i njenoj prim.);* i tako ukoliko se duh žalosti, utoliko je njegova moć shvatanja, to će reći, moć delanja *(prema post. 1 ovoga dela)* umanjena ili ograničena. I tako, nikakvi afekti žalosti ne mogu da se odnose na duh, ukoliko on dela; nego samo afekti radosti i žudnje koji se *(prema preth. post.)* utoliko i na duh odnose. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Sva delanja što sleduju iz afekata koji se odnose na duh, ukoliko on saznaje, uračunavam u jačinu duha, na kojoj razlikujem jačinu volje i plemenitost. Naime pod *jačinom volje* razumem *žudnju [požudu] kojom se svako trudi da održi svoje biće, po samoj zapovesti razuma.* Pod *plemenitošću* pak razumem *žudnju, kojom se svako trudi da, prema samoj zapovesti razuma, pomaže druge ljude, i da ih vezuje za sebe prijateljstvom.* Dakle, one radnje koje imaju za cilj samo korist onoga što radi, računam u jačinu volje; a one koje imaju za cilj korist drugoga, računam u plemenitost. Dakle, umerenost, trezvenost, prisustvo duha i opasnostima itd. jesu vrste jačine volje; a skromnost, blagost itd. jesu vrste plemenitosti.

A ovim mislim da sam objasnio glavne afekte i kolebanja duše, koja proizlaze iz veze triju prvobitnih afekata, – naime žudnje [požude], radosti i žalosti, – i da sam ih izveo [pokazao] iz njihovih prvih uzroka. Iz izloženoga je jasno da smo mi od spoljnih uzroka na mnogo načina pokretani; i, kao morski talasi, pokretani od suprotnih vetrova, i mi se kolebamo, ne

znajući naš kraj i sudbinu. A rekao sam da sam pokazao samo glavne duševne sudare, a ne sve koji mogu da postoje. Jer mi bismo, idući dalje istim putem, kao napred, lako mogli pokazati da je ljubav vezana sa kajanjem, preziranjem, stidom itd. Čak mislim da će svakom, iz već kazanoga, biti jasno da se afekti na toliko načina jedni sa drugima mogu sastavljati, i da otuda postaju tolike raznolikosti afekata, da se oni ne mogu odrediti nikakvim brojem. Ali za moju nameru dovoljno je što sam nabrojao samo glavne; jer ostali, koje nisam spomenuo, bili bi više predmet radoznalosti nego koristi.

Ali o ljubavi preostaje ovo da se napomene: naime, vrlo često se događa da, dok uživamo u stvari za kojom smo žudeli, telo, tim uživanjem, dolazi u novo stanje, koje ga drukčije opredeljuje, i druge predstave stvari u njemu izaziva, a, istovremeno, duh počinje drugo da predstavlja sebi, i drugo da želi. Kad, na primer, predstavimo sebi nešto čijim se ukusom obično naslađujemo, mi želimo da u njemu uživamo, naime da ga pojedemo. Ali, dok mi u njemu tako uživamo, stomak se puni, a telo se stavlja u drukčije stanje. Ako se u tome, sad promenjenome, stanju tela predstava istoga jela živo održava, pošto je samo ono prisutno, a, prema tome, isto tako, i težnja ili žudnja da se ono pojede, – onda će se ovoj žudnji ili težnji odupirati ovo novo stanje [tela], i, prema tome, prisustvo jela, koje smo želeli, biće nam odvratno. A to je ono što zovemo gađenjem i odvratnošću.

Uostalom, ja se nisam osvrtao na spoljne afekcije tela koje se opažaju na afektima, kao što su drhtanje, bledilo, jecanje, smeh itd., – zato što se one odnose na samo telo, a nemaju nikakav odnos prema duhu.

Najzad, treba još nešto napomenuti o definicijama afekata. Ja ću ih zbog toga ovde po redu ponoviti, i umetnuti između njih šta na svakoj treba zapaziti.

DEFINICIJE AFEKATA

I. Žudnja [požuda] je sama suština čovekova, ukoliko se shvata kao određena za neko delanje svakom svojom datom afekcijom.

Objašnjenje

Rekli smo napred, u primedbi postavke 9 ovoga dela, da je žudnja [požuda] nagon [prohtev] sa svešću o samome sebi; a nagon je sama suština čovekova, ukoliko je opredeljena da dela ono što služi njegovome održavanju. Ali, u istoj primedbi, ja sam, isto tako, pomenuo da, uistinu, ne priznajem nikakvu razliku između čovekovoga nagona i žudnje. Jer, bilo da je čovek svestan svoga nagona, ili da nije, nagon ipak ostaje jedan i isti; i tako, da ne bi izgledalo da činim tautologiju, nisam hteo da objasnim žudnju nagonom, nego sam se trudio da je tako definišem kako bih zajedno obuhvatio sve težnje [napore] ljudske prirode, koje označavamo imenom nagona, volje, žudnje ili stremljenja. Jer ja sam mogao reći: žudnja je sama suština čovekova, ukoliko se shvata kao određena za neko delanje. Ali, iz te definicije *(prema post. 23 dela 2)* ne bi sledovalo da duh može biti svestan svoje žudnje ili nagona. Dakle, da bih obuhvatio [u mojoj definiciji] uzrok ove svesti, bilo je nužno *(prema istoj post.)* dodati: *ukoliko je određena svakom svojom datom afekcijom* itd. Jer pod afekcijom ljudske suštine razumemo svako stanje te suštine, bilo da je ono urođeno, ili da se shvata samim atributom mišljenja, ili samim atributom prostiranja, ili, najzad, da se odnosi na oboje istovremeno. Ovde, dakle, pod imenom žudnje razumem sve čovekove težnje, stremljenja, nagone i htenja, koji su različiti, prema različitome stanju istoga čoveka, i, često, jedan drugome tako suprotni, da je čovek odvlačen u raznim pravcima, i ne zna gde da se okrene.

II. Radost je čovekov prelaz od manjega većem savršenstvu.

III. *Žalost je čovekov prelaz od većega manjem savršenstvu.*

Objašnjenje

Kažem prelaz. Jer radost nije samo savršenstvo. Jer kad bi se čovek rađao sa savršenstvom, kome prelazi, on bi ga posedovao, bez afekta radosti. Ovo izlazi još jasnije iz afekta žalosti, koji mu je suprotan. Jer niko ne može odricati da se žalost sastoji u prelazu manjem savršenstvu, a ne u samom

manjem savršenstvu, – pošto se čovek utoliko ne može ožalostiti ukoliko ima učešća u kakvome savršenstvu. Isto tako, ne možemo reći da se žalost sastoji u oskudici većega savršenstva; jer oskudica nije ništa, a afekt žalosti jeste jedan akt koji, zbog toga, ne može biti nikakav drugi nego akt prelaza manjem savršenstvu; to će reći, akt kojim se čovekova delatna moć umanjuje ili ograničava *(vidi prim. post. 11 ovoga dela).* Uostalom, prelazim preko definicija raspoloženosti, zadovoljstva [čulne prijatnosti], tuge [melanholije] i bola, jer se one, uglavnom, odnose na telo, i nisu ništa drugo nego vrste radosti ili žalosti.

IV. *Divljenje [čuđenje] je predstava jedne stvari, za koju duh ostaje prikovan zbog toga što ta osobena predstava nema nikakve veze sa ostalim predstavama. Vidi post. 52 sa njenom prim.*

Objašnjenje

U primedbi postavke 18 dela 2, pokazali smo koji je uzrok što duh iz posmatranja jedne stvari prelazi odmah na misao o drugoj stvari; naime zbog toga što su predstave tih stvari uzajamno povezane, i tako uređene, da jedna za drugom sleduje. A to se ne može zamisliti kad je predstava jedne stvari nova; nego će tada duh biti zadržan posmatranjem ove stvari, dok od drugih uzroka ne bude opredeljen da misli na drugo. Otuda je predstava jedne nove stvari, posmatrana po sebi, iste prirode kao i ostale, a iz toga uzroka ja ne ubrajam divljenje [čuđenje] među afekte, i ne vidim uzrok zašto bih to učinio, jer ovo odvajanje [razlučivanje] duha ne proizlazi ni iz kakvoga pozitivnoga uzroka, koji bi duh odvajao od drugih [predstava], nego samo zbog toga što nedostaje uzrok kojim bi duh, pri posmatranju jedne stvari, bio opredeljen da misli na druge.

Ja, dakle, priznajem *(kao što sam pomenuo u prim. post. 11 ovoga dela)* samo tri prvobitna ili osnovna [primarna] afekta, naime, radost, žalost i žudnju [požudu]; a ni iz kakvog drugog uzroka nisam govorio o divljenju, sem stoga što je postalo uobičajeno da se neki afekti, koji su izvedeni iz tri prvobitna, označavaju drugim imenima, kad se odnose na pred-

mete kojima se divimo [čudimo]. A ovaj razlog pokreće me, isto tako, da dodam ovde još i definiciju preziranja.

V. Preziranje je predstava jedne stvari, koja duh tako malo dira da sam duh, prisustvom stvari, biva više podstican da predstavi sebi ono što u samoj stvari nije, nego što u njoj jeste. Vidi prim. post. 52 ovoga dela.

Definicije osobitoga poštovanja i potcenjivanja ostavljam ovde na stranu, zato što, koliko znam, nikakvi afekti od njih ne dobijaju ime.

VI. Ljubav je radost, praćena idejom spoljnog uzroka.

Objašnjenje

Ova definicija dovoljno jasno objašnjava suštinu ljubavi; a ona pisaca, koji definišu *da je ljubav volja onoga koji voli, da se sjedini sa voljenom stvari,* ne izražava suštinu ljubavi, nego njenu osobinu; a pošto pisci nisu dovoljno prozreli suštinu ljubavi, oni o njenoj osobini nisu mogli imati nikakav jasan pojam, – i otuda je došlo da su svi sudili kako je njihova definicija potpuno nejasna.

Međutim, kad kažem da je osobina onoga koji voli da se, shodno svojoj volji, spoji sa voljenom stvari, onda treba primetiti da ja pod voljom ne razumem saglasnost, ili razmišljanje, ili slobodnu odluku duše (jer da je ona uobražena, dokazali smo u postavci 48 dela 2), a, isto tako, ni žudnju da se spoji sa voljenom stvari kad je ona odsutna, ili da istraje u njenome prisustvu kad je ona prisutna, – jer ljubav može da se zamisli i bez ove ili one žudnje; – nego ovde pod voljom razumem zadovoljenje koje postoji u onome što voli zbog prisustva voljene stvari, kojim se radost onoga što voli ojačava ili bar podstiče.

VII. *Mržnja je žalost, praćena idejom spoljnog uzroka.*

Objašnjenje

Šta ovde treba primetiti, lako se može opaziti iz onoga što je kazano u objašnjenju prethodne definicije. *Vidi, sem toga, prim. post. 13 ovoga dela.*

VIII. *Naklonost je radost, praćena idejom jedne stvari, koja je slučajno uzrok radosti.*

IX. *Odvratnost je žalost, praćena idejom jedne stvari, koja je slučajno uzrok žalosti. O ovome vidi prim. post. 15 ovoga dela.*

X. *Predanost [privrženost] je ljubav prema onome kome se divimo.*

Objašnjenje

U postavci 52 ovoga dela, pokazali smo da divljenje proizlazi iz novine stvari. Ako se, dakle, desi da mi ono čemu se divimo, često predstavljamo sebi, – onda prestajemo da mu se divimo, i tako vidimo da se afekt predanosti [privrženosti] lako izopačuje u prostu ljubav.

XI. *Ismevanje je radost, proizašla otuda što mi predstavljamo sebi da se nešto što preziremo nalazi u stvari koju mrzimo.*

Objašnjenje

Ukoliko preziremo stvar koju mrzimo, utoliko joj odričemo postojanje *(vidi prim. post. 52 ovoga dela),* i utoliko se *(prema post. 20 ovoga dela)* radujemo. Ali, pošto pretpostavljamo da čovek ono što ismeva ipak mrzi, sleduje da ova radost nije trajna. *Vidi prim. post. 47 ovoga dela.*

XII. *Nada je nepostojana radost, proizašla iz ideje buduće ili prošle stvari, o čijem ishodu u izvesnome pogledu sumnjamo.*

XIII. *Strah je nepostojana žalost, proizašla iz ideje buduće ili prošle stvari, o čijem ishodu u izvesnome pogledu sumnjamo. Vidi o tome prim. 2 post. 18 ovog dela.*

Objašnjenje

Iz ovih definicija izlazi da nema nade bez straha, niti straha bez nade. Jer se o nekome ko lebdi u nadi, a sumnja o ishodu stvari, pretpostavlja da on predstavlja sebi nešto što

isključuje postojanje buduće stvari, i da je otuda utoliko žalostan *(prema post. 19 ovoga dela)*, i, prema tome, dok lebdi u nadi, boji se da se stvar neće dogoditi. A, naprotiv, ko se nalazi u strahu, to će reći, ko sumnja o ishodu stvari koju mrzi, taj, takođe, predstavlja sebi nešto što isključuje postojanje te stvari, i zbog toga *(prema post. 20 ovoga dela)* se raduje, i, prema tome, utoliko ima nadu da se stvar neće dogoditi.

XIV. *Pouzdanost [bezbednost, mirnoća duha] je radost, proizašla iz ideje buduće ili prošle stvari o kojoj je uklonjen uzrok sumnjanju.*

XV. *Očajanje je žalost, proizašla iz ideje buduće ili prošle stvari o kojoj je uklonjen uzrok sumnjanju.*

Objašnjenje

Dakle, iz nade proizlazi pouzdanost [bezbednost, mirnoća duha], a iz straha očajanje, kad se ukloni uzrok sumnje o ishodu stvari; ovo biva zato što čovek prošlu ili buduću stvar predstavlja sebi kao da je tu, i posmatra je kao prisutnu; ili zato što predstavlja sebi nešto drugo, što isključuje postojanje onih stvari koje su mu ubacile sumnju. Jer iako mi o ishodu pojedinačnih stvari *(prema izv. stavu post. 31 dela 2)* nikad ne možemo biti sigurni, ipak može da se desi da ne sumnjamo o njihovom ishodu. Jer, pokazali smo, jedno je *(vidi prim. post. 49 dela 2)* ne sumnjati o stvari, a drugo imati izvesnost o stvari; i tako se može dogoditi da mi predstavom prošle ili buduće stvari budemo dovedeni u isti afekt radosti ili žalosti, kao predstavom sadašnje stvari, – kao što smo dokazali u postavci 18 ovoga dela. Vidi ovu postavku i njene primedbe.

XVI. *Veselost je radost, praćena idejom prošle stvari koja se neočekivano dogodila.*

XVII. *Griža savesti [razočaranje] je žalost, praćena idejom prošle stvari koja se neočekivano dogodila.*

XVIII. *Sažaljenje je žalost, praćena idejom zla koje se desilo drugome, koji je, prema našoj predstavi, sličan nama. Vidi prim. post. 22, i prim. post. 27 ovog dela.*

Objašnjenje

Između sažaljenja i milosrđa izgleda da ne postoji nikakva razlika, sem, možda, ta, što sažaljenje označava pojedinačni afekt, a milosrđe raspoloženje za njega.

XIX. *Naklonost je ljubav prema nekome ko je drugome učinio dobro.*

XX. *Negodovanje [srditost] je mržnja prema nekome ko je drugome učinio zlo.*

Objašnjenje

Znam da ova imena u običnoj upotrebi drugo znače [imaju drugo značenje]. Ali moja namera nije da objašnjavam značenje reči, nego prirodu stvari, i da označavam stvari onim izrazima čije uobičajeno značenje ne odstupa potpuno od značenja u kome hoću da ih upotrebim. Ovo neka bude dovoljno jednom napomenuti.

Uostalom, o uzroku ovih afekata vidi u izvedenome stavu 1 postavke 27, i u primedbi postavke 22 ovoga dela.

XXI. *Precenjivanje [poštovanje] je imati o nekome iz ljubavi bolje mišljenje nego što je pravo.*

XXII. *Potcenjivanje [preziranje] je imati o nekome iz mržnje gore mišljenje nego što je pravo.*

Objašnjenje

Dakle, precenjivanje [poštovanje] je posledica ili osobina ljubavi, a potcenjivanje [preziranje] je posledica ili osobina mržnje; i tako se *precenjivanje* može takođe definisati kao *ljubav, ukoliko ona tako utiče na čoveka da on o voljenoj stvari ima bolje mišljenje nego što je pravo;* a, naprotiv, *potcenjivanje* kao *mržnja, ukoliko ona tako utiče na čoveka da on o onome koga mrzi ima gore mišljenje nego što je pravo.* Vidi o ovome prim. post. 26 ovoga dela.

XXIII. *Zavist je mržnja, ukoliko čoveka tako ispunjava da se on žalosti zbog sreće drugoga, a, naprotiv, da se raduje zlu drugoga.*

Objašnjenje

Zavisti se obično stavlja nasuprot milosrđe, koje se zbog toga, nasuprot značenju reči, može ovako definisati:

XXIV. *Milosrđe je ljubav, ukoliko tako ispunjava čoveka da se on raduje dobru drugoga, a, naprotiv, da se žalosti zbog zla drugoga.*

Objašnjenje

Uostalom vidi o zavisti prim. post. 24, i prim. post. 32 ovoga dela.

To su afekti radosti i žalosti, koje prati ideja spoljne stvari, kao uzrok po sebi, ili slučajni uzrok. Sad prelazim na druge afekte, koje prati, kao uzrok, ideja unutrašnje stvari.

XXV. *Zadovoljstvo samim sobom je radost, proizašla iz toga što čovek posmatra samoga sebe i svoju delatnu moć.*

XXVI. *Skrušenost [utučenost] je žalost, proizašla iz toga što čovek posmatra svoju nemoć ili slabost.*

Objašnjenje

Zadovoljstvo samim sobom stoji nasuprot skrušenosti [utučenosti], ukoliko mi pod njime razumemo radost koja proizlazi otuda što posmatramo našu moć delanja. Ali, ukoliko pod njime razumemo, isto tako, radost praćenu idejom jednoga dela koje verujemo da smo učinili iz slobodne odluke duha – ono tada stoji nasuprot kajanju, koje ovako definišemo:

XXVII. *Kajanje je žalost, praćena idejom jednoga dela koje verujemo da smo učinili iz slobodne odluke duha.*

Objašnjenje

Uzroke ovih afekata pokazali smo u prim. post. 51 ovoga dela, i u post. 53, 54 i 55 ovoga dela, i prim. ove poslednje. A o slobodnoj odluci duha vidi prim. post. 35 dela 2. Ali ovde, sem toga, treba primetiti kako nije čudo što uopšte svima delima, koja se iz navike zovu *rđava,* sleduje žalost, a onima, koja važe za *valjana,* radost. Jer to poglavito zavisi od vaspitanja, kao što lako razumemo iz onoga što je rečeno. Naime,

roditelji – time što decu osuđuju za prva dela, i što ih zbog njih često kude, a, naprotiv, što savetuju i hvale druga – učinili su da se sa prvima vezuju uzbuđenja žalosti, a sa drugima uzbuđenja radosti. Ovo, isto tako, potvrđuje samo iskustvo. Jer navika i religija nisu kod svih ljudi iste; nego, naprotiv, što je kod jednih sveto, kod drugih je bezbožno, i što je kod jednih časno, kod drugih je sramno. Dakle, prema tome kako je svaki čovek vaspitan, tako se ili kaje zbog nekoga dela, ili se njime hvali.

XXVIII. *Oholost je imati iz ljubavi prema sebi bolje mišljenje o sebi nego što je pravo.*

Objašnjenje

Dakle, oholost se od precenjivanja [poštovanja] razlikuje time što se ovo odnosi na spoljni predmet, a oholost na samoga čoveka, koji o sebi ima bolje mišljenje nego što je pravo. Uostalom, kao što je precenjivanje posledica ili osobina ljubavi, tako je *oholost* posledica ili osobina samoljublja, i zbog toga se može takođe definisati kao *ljubav prema sebi, ili zadovoljstvo samim sobom, ukoliko ono čoveka tako ispunjava, da on o sebi ima bolje mišljenje nego što je pravo.* (Vidi prim. post. 26 ovoga dela).

Nema suprotnoga afekta ovome afektu. Jer niko, iz mržnje prema sebi, nema gore mišljenje o sebi nego što je pravo; čak niko nema gore mišljenje o sebi nego što je pravo, ukoliko predstavlja sebi da ne može ovo ili ono. Jer što god čovek predstavlja sebi da ne može, on to predstavlja nužnim načinom, i ta predstava tako utiče na njega da uistinu nije u stanju da radi ono o čemu predstavlja sebi da ne može. Jer dok predstavlja sebi da ne može ovo ili ono, dotle nije opredeljen da to radi; i, prema tome, dotle mu je nemoguće da to radi. A ako obratimo pažnju na ono što zavisi od samoga mišljenja, onda ćemo moći da zamislimo kao moguće da čovek o sebi gore misli nego što je pravo. Jer moguće je da neko, dok žalostan posmatra svoju slabost, predstavlja sebi kako ga svi preziru, i to onda kad ostali ni na šta manje ne misle nego da ga preziru. Sem toga, čovek može misliti o sebi gore nego što je pravo, ako u sadašnjosti odriče o sebi nešto, u odnosu

na buduće vreme, o kome je nesiguran; kao i kad odriče da može nešto izvesno misliti, i da može želeti ili raditi nešto drugo sem rđave ili stidne stvari itd. Možemo, zatim, reći, da neko misli o sebi gore nego što je pravo, kad vidimo da se on, iz preteranoga straha od sramote, ne usuđuje na ono na što se drugi jednaki njemu usuđuju. Dakle, ovaj afekt, koji ću zvati malodušnošću, možemo staviti nasuprot oholosti. Jer, kao što iz zadovoljstva samim sobom proističe oholost, tako iz skrušenosti [utučenosti] proističe malodušnost, koju ćemo, zbog toga, ovako definisati:

XXIX. *Malodušnost je imati iz žalosti gore mišljenje o sebi nego što je pravo.*

Objašnjenje

Mi ipak često imamo običaj da oholosti stavljamo nasuprot skrušenost [utučenost]; ali tada imamo u vidu više posledice oba afekta nego njihovu prirodu. Jer mi imamo običaj da onoga nazivamo oholim ko se preterano hvali *(vidi prim. post. 30 ovoga dela),* ko priča samo o svojim vrlinama, a samo o nedostacima drugih, ko hoće svima da bude pretpostavljan, i ko, najzad, hoda sa takvim dostojanstvom i ukrašavanjem, kao što obično čine oni koji daleko iznad njega stoje. Naprotiv, onoga nazivamo skrušenim [utučenim] ko češće crveni, ko priznaje svoje nedostatke a priča o vrlinama drugih, ko se svima sklanja sa puta, i ko, najzad, ide oborene glave i zanemaruje da se ukrašava. Uostalom, ovi afekti, naime skrušenost i malodušnost, jesu najređi. Jer ljudska priroda, posmatrana po sebi, odupire im se koliko može *(vidi post. 13 i 54 ovoga dela),* i otuda oni koji se smatraju u najvećoj meri malodušni i skrušeni jesu najčešće najviše slavoljubivi i zavidljivi.

XXX. *Slava je radost, praćena idejom nekoga našega dela o kome predstavljamo sebi da ga drugi hvale.*

XXXI. *Sram je žalost, praćena idejom nekoga dela o kome predstavljamo sebi da ga drugi kude.*

Objašnjenje

O ovome vidi primedbu postavke 30 ovoga dela. Ali ovde treba pomenuti razliku koja postoji između srama i sti-

dljivosti. Naime, sram je žalost koja sleduje radnji koje se čovek stidi. A stidljivost je strah ili plašnja od srama, koja zadržava čoveka da učini nešto sramno. Stidljivosti se obično stavlja nasuprot bestidnost koja, uistinu, nije afekt, kao što ću pokazati na svome mestu. Ali imena afekata (kao što sam već pomenuo) odnose se više na njihovu upotrebu nego na njihovu prirodu.

Time sam dovršio afekte radosti i žalosti koje sam naumio da objasnim. Prelazim, dakle, na one afekte koje svodim na žudnju [požudu].

XXXII. *Čežnja je žudnja ili prohtev [nagon] za posedovanjem jedne stvari, koja [žudnja] je podsticana sećanjem na tu stvar, a, u isto vreme, ograničavana sećanjem na druge stvari što isključuju postojanje stvari kojoj se teži.*

Objašnjenje

Kad se sećamo jedne stvari, mi smo, kao što smo već često rekli, tim samim navedeni da je posmatramo sa istim afektom kao da je prisutna; ali ova dispozicija, ili ovaj napor [težnja], dok smo budni, najčešće je potisnut predstavama stvari što isključuju postojanje stvari koje se sećamo. Dakle, kad se sećamo jedne stvari, koja nas ispunjava nekom vrstom radosti, mi se, tim samim, trudimo da je posmatramo sa istim afektom radosti kao prisutnu. Taj napor je odmah potisnut sećanjem na stvari koje isključuju postojanje one stvari. Zato je čežnja uistinu žalost, koja je suprotna onoj radosti što proizlazi iz odsustva stvari koju mrzimo, i o kojoj vidi primedbu postavke 47 ovoga dela. Ali, pošto izgleda da se ime *čežnja* odnosi na žudnju, ja ovaj afekt svodim na afekte žudnje.

XXXIII. *Takmičenje je žudnja za nekom stvari, koja se u nama stvara time što predstavljamo sebi da drugi imaju istu žudnju.*

Objašnjenje

Ko beži zato što vidi da drugi beže, ili ko se boji zato što vidi da se drugi boje; ili, isto tako, ko zbog toga što vidi da je neko izgoreo svoju ruku, sopstvenu ruku povlači, i po-

kreće telo kao da je sopstvenu ruku izgoreo, – za njega kažemo da podražava afekt drugoga, ali ne da se sa njime takmiči; i to ne zato što poznajemo jedan uzrok takmičenja, a drugi podražavanja, nego zbog toga što je upotrebom učinjeno da samo onoga nazivamo takmacem ko podražava ono što mi smatramo da je pošteno, korisno ili prijatno. – Uostalom, o uzroku takmičenja vidi postavku 27 ovoga dela, sa njenom primedbom. A zašto je sa tim afektom najčešće vezana zavist, o tome vidi postavku 32 ovoga dela, sa njenom primedbom.

XXXIV. *Zahvalnost ili blagodarnost jeste žudnja ili težnja ljubavi, kojom se trudimo da učinimo dobro onome ko nam je, iz jednakoga afekta ljubavi, učinio dobročinstvo. Vidi post. 39. sa prim. post. 41 ovoga dela.*

XXXV. *Blagonaklonost je žudnja da učinimo dobro onome koga sažaljevamo. Vidi prim. post. 27 ovoga dela.*

XXXVI. *Gnev je žudnja kojom smo iz mržnje podstaknuti da učinimo zlo onome koga mrzimo. Vidi post. 39 ovoga dela.*

XXXVII. *Osvetoljubivost je žudnja kojom smo iz uzajamne mržnje podstaknuti da učinimo zlo onome ko nam je, iz jednakoga afekta, učinio štetu. Vidi 2 izv. stav post. 40 ovoga dela, sa njenom prim.*

XXXVIII. *Svirepost ili surovost je žudnja kojom je neko podstaknut da učini zlo onome koga mi volimo, ili koga sažaljevamo.*

Objašnjenje

Svireposti se stavlja nasuprot blagost, koja nije stanje trpljenja, nego moć duše kojom čovek umerava gnev i osvetu.

XXXIX. *Plašnja je žudnja da veće zlo, kojeg se bojimo, izbegnemo manjim. Vidi prim. post. 39 ovoga dela.*

XL. *Smelost je žudnja kojom je neko pobuđen da nešto radi sa opasnošću koju se jednaki njemu boje da podnesu.*

XLI. *Bojažljivost se pridaje onome čija je žudnja ograničena plašnjom od opasnosti, koju se jednaki njemu usuđuju da podnesu.*

Objašnjenje

Dakle bojažljivost nije ništa drugo nego strah od nekoga zla kojeg se većina obično ne boji. Ja je zbog toga ne svodim na afekte žudnje. Ipak, ovde sam hteo da je objasnim zato što ona, ukoliko imamo u vidu žudnju, jeste, uistinu, suprotna afektu smelosti.

XLII. *Preneraženost [užasavanje] se pripisuje onome čija je žudnja da izbegne zlo ograničena čuđenjem zlu kojeg se boji.*

Objašnjenje

Dakle preneraženost [užasavanje] je vrsta bojažljivosti. Ali pošto preneraženost proizlazi iz dvostruke plašnje, ona, zbog toga, zgodnije može da se definiše kao *strah, koji prestravljenoga ili kolebljivoga čoveka tako obuzima da on ne može da otkloni zlo.* Kažem *prestravljenoga,* ukoliko shvatamo da je njegova žudnja za otklanjanjem zla ograničena čuđenjem. A kažem *kolebljivoga,* ukoliko shvatamo da je ova žudnja ograničena plašnjom od drugoga zla, koje ga, isto tako, muči, – tako da ne zna koje od dva zla da otkloni. – O ovome vidi prim. post. 39 i prim. post. 52 ovoga dela. Uostalom, o bojažljivosti i smelosti vidi prim. post. 51 ovoga dela.

XLIII. Uljudnost [čovečnost] ili ljubaznost jeste žudnja da se čini ono što se ljudima dopada, a da se izostavlja ono što im se ne dopada.

XLIV. Slavoljublje je neumerena žudnja za slavom.

Objašnjenje

Slavoljublje je žudnja kojom se svi afekti *(prema post. 27 i 31 ovoga dela)* podstiču i ojačavaju; i zato ovaj afekt jedva može da bude nadvladan. Jer, dok je čovek posednut kakvom žudnjom, on je, u isto vreme, nužnim načinom, posednut i ovim [slavoljubljem]. *Baš najbolje [ljude],* kaže Ciceron, *najviše privlači slava. Čak i filozofi stavljaju [upisuju] svoje ime na knjige koje pišu o preziranju slave itd.*

XLV. Oblapornost [neobuzdanost] je neumerena žudnja ili takođe ljubav prema časćenju.

XLVI. Pijanstvo je neumerena žudnja i ljubav prema pijančenju.

XLVII. Srebroljublje [lakomost] je neumerena žudnja i ljubav prema bogatstvu.

XLVIII. Pohota je takođe požuda i ljubav prema sjedinjavanju tela.

Objašnjenje

Bila ta požuda za polnim snošajem umerena, ili ne, ona se obično zove pohotom. Dalje, ovih pet afekata *(kao što sam pokazao u prim. post. 56 ovoga dela)* nemaju suprotnih. Jer skromnost je vrsta slavoljublja, o kome vidi prim. post. 29 ovoga dela. Zatim, ja sam, isto tako, već pomenuo da umerenost, trezvenost i čednost pokazuju moć duha, a ne stanje trpljenja. I mada se može desiti da se jedan lakom [srebroljubiv], slavoljubiv ili plašljiv čovek uzdrži od suvišnog jela, pića i polnoga snošaja, ipak srebroljublje [lakomost], slavoljublje i plašnja nisu suprotni oblapornosti [neobuzdanosti], pijanstvu ili pohoti. Jer lakom čovek najčešće želi da se najede i napije jelom i pićem tuđih ljudi. A slavoljubiv čovek, samo ako se nada da će to ostati skriveno, neće se ni u čemu umeriti; i ako živi između pijanica i pohotljivaca, biće skloniji tim porocima baš zato što je slavoljubiv. Najzad, plašljiv čovek čini ono što neće. – Jer, iako lakom čovek, radi toga da izbegne smrt, baci svoje bogatstvo u more, ipak ostaje lakom; a ako je pohotljivac žalostan zbog toga što ne može da čini sebi po volji, on zbog toga ne prestaje biti pohotljivac. I, uopšte, ovi afekti ne odnose se toliko na same radnje čašćenja, pijančenja itd., kao na sam nagon i ljubav. Dakle, ovim afektima se ništa ne može staviti nasuprot, sem plemenitosti i jačine volje, o kojima ćemo govoriti u sledećem.

Preko definicija ljubomore i ostalih kolebanja duše prelazim, kako zbog toga što ona postaju sastavljanjem [kombinacijom] afekata koje smo već definisali, tako i stoga što većina [njih] nemaju imena; što pokazuje da je za upotrebu u životu [za praktičan život] dovoljno da se poznaju samo po rodu. Uostalom, iz definicija afekata, koje smo objasnili, jasno je da svi oni proističu iz žudnje [požude], radosti ili žalosti, ili, bolje,

da nisu ništa drugo sem ova tri afekta, od kojih se svaki obično naziva raznim imenima, prema njihovim raznim odnosima i spoljnim obeležjima.

Ako sad hoćemo da obratimo pažnju na ove prvobitne afekte, i na ono što smo ranije rekli o prirodi duha, onda ćemo afekte, ukoliko se odnose na sam duh, moći da definišemo na sledeći način.

OPŠTA DEFINICIJA AFEKATA

Afekt, koji se zove trpljenje [stanje trpljenja] duše, jeste nejasna ideja kojom duh potvrđuje veću ili manju snagu postojanja svoga tela, ili jednoga njegovoga dela, nego ranije, i čijom je datošću sam duh opredeljen da misli pre na ovo, nego na ono.

Objašnjenje

Kažem, prvo, jedan afekt ili stanje trpljenja duše jeste *nejasna ideja*. Jer, pokazali smo *(vidi post. 3 ovoga dela)* da duh samo utoliko trpi ukoliko ima neadekvatne ili nejasne ideje. Kažem, zatim, *kojom duh potvrđuje veću ili manju snagu postojanja svoga tela, ili jednoga njegovoga dela, nego ranije.* Jer sve ideje tela koje imamo, pokazuju više stvarno stanje našega tela *(prema izv. stavu 2 post. 16 dela 2)* nego prirodu spoljnog tela. A ideja koja sačinjava oblik afekta mora da pokazuje ili da izražava stanje tela ili jednoga dela njegovog, koje [stanje] ima samo telo, ili jedan deo njegov, zbog toga što se njegova moć delanja ili postojanja uvećava ili umanjuje, pomaže ili ograničava. Ali treba primetiti da kad kažem: *veću ili manju snagu postojanja nego ranije,* ja [pod tim] ne razumem da duh upoređuje sadašnje stanje tela sa prošlim, nego da ideja koja sačinjava formu afekta, potvrđuje nešto o telu što, uistinu, sadrži u sebi više ili manje stvarnosti nego ranije. A pošto se suština duha sastoji u tome *(prema post. 11 i 13 dela 2)* što on potvrđuje stvarno postojanje svoga tela, i pošto mi, pod savršenstvom, razumemo samu suštinu jedne stvari, sleduje, dakle, da duh prelazi većem ili manjem savršenstvu, kad se dogodi da on o svome telu, ili o jednome delu njegovom potvrđuje nešto što sadrži u sebi više ili manje stvarnosti nego ranije. Kad

sam, dakle, ranije rekao da se moć mišljenja duha uvećava ili umanjuje, ja [pod tim] ništa drugo nisam hteo da razumem, nego da je duh od svoga tela, ili od jednoga dela njegovog, obrazovao ideju koja izražava više ili manje stvarnosti nego što je duh o svome telu tvrdio. Jer *izvrsnost* ideja i *stvarna* moć mišljenja ceni se prema izvrsnosti predmeta.

Najzad, još sam dodao: *i čijom je datošću sam duh opredeljen da misli pre na ovo nego na drugo,* – da bih, sem prirode radosti i žalosti, koju objašnjava prvi deo definicije, izrazio, isto tako, prirodu žudnje [požude].

4

O ljudskome ropstvu, ili o snazi afekata

PREDGOVOR

Ljudsku nemoć u obuzdavanju [umeravanju] i ograničavanju afekata nazivam ropstvom; jer čovek, podložan afektima, nije svoj gospodar, nego je potčinjen sudbini, u čijoj se vlasti tako nalazi da je često primoran da ide za onim što je gore, iako vidi ono što je bolje. U ovom delu nameran sam da izložim uzrok tome, i šta, sem toga, afekti imaju dobrog ili rđavog. Ali, pre nego što počnem, hteo bih da prethodno kažem nekoliko reči o savršenstvu i nesavršenstvu, o dobrom i rđavom.

Ko je odlučio da načini neku stvar, i ko je nju dovršio, neće samo on sam, nego će, isto tako, i svako ko dobro poznaje, ili misli da poznaje nameru [plan] tvorca ovoga dela, i njegov cilj, – reći da je njegova stvar dovršena [savršena]. Na primer, ako je neko video kakvo delo (o kome pretpostavljam da još nije dovršeno), i zna da je cilj tvorca onoga dela da sagradi kuću, – on će reći da je kuća nedovršena [nesavršena]; a, naprotiv, reći će da je ona dovršena [savršena], čim vidi da je delo dovedeno do kraja koji je njegov tvorac odlučio da mu da. Ali ako neko vidi jedno delo, kome slično nikad nije video, i ne poznaje nameru [plan] tvorca, – on, doista, neće moći da zna je li to delo dovršeno [savršeno] ili je nedovršeno [nesavršeno]. I ovo izgleda da je bilo prvo značenje ovih reči.

Ali pošto su ljudi počeli da obrazuju opšte [univerzalne] ideje, i da izumevaju uzore kuća, zgrada, vila itd., i da jedne

uzore stvari pretpostavljaju drugima, – dogodilo se da je svaki nazivao savršenim ono što je video da se slaže sa opštom idejom koju je obrazovao o stvari iste vrste; a, naprotiv, nesavršenim ono što je video da se manje slaže sa uzorom koji je zamislio, – iako je to bilo potpuno izvedeno po misli [nameri] tvorca. Ne izgleda da postoji drugi razlog zašto se, isto tako, prirodne stvari – koje naime nisu načinjene od ljudske ruke – obično nazivaju savršenima ili nesavršenima. Naime ljudi obično obrazuju kako o prirodnim, tako i o veštačkim stvarima opšte ideje, koje drže kao uzore stvari, i za koje veruju da ih priroda (koja, po njihovome mišljenju, čini sve radi nekoga cilja) gleda [ima pred očima], i postavlja ih sebi za uzore. Kad, stoga, vide da postaje nešto u prirodi što se manje slaže sa zamišljenim uzorom koji imaju o stvari ove vrste, – oni misle da je tada sama priroda učinila omašku ili pogrešku, i da je ovu stvar ostavila nedovršenu [nesavršenu].

Otuda vidimo kako su ljudi navikli da, više iz predrasude nego iz istinitoga poznavanja stvari, prirodne stvari nazivaju savršenima ili nesavršenima. Jer u dodatku prvoga dela pokazali smo da priroda ne dela zbog [nekoga] cilja. Naime ono večno i beskrajno biće, koje mi nazivamo Bogom ili prirodom, dela sa istom nužnošću sa kojom postoji. Jer, pokazali smo da iz iste nužnosti prirode iz koje [to biće] postoji, ono i dela (post, 16 dela 1). Dakle, razlog ili uzrok zašto Bog ili priroda dela, i zašto postoji, jeste jedan isti. Kao što, dakle, [Bog ili priroda] ne postoji ni zbog kakvoga cilja, isto tako i ne dela ni zbog kakvoga cilja; kao njegovo postojanje, tako ni njegovo delanje nema nikakvoga principa ni cilja. A uzrok, koji se zove ciljnim [finalnim], nije ništa drugo nego sam ljudski prohtev [nagon], ukoliko se on posmatra kao princip, ili kao prvi uzrok neke stvari. Kad mi, na primer, kažemo da je stan [stanovanje] bio ciljni [finalni] uzrok ove ili one kuće, onda, pod tim, doista, ne razumemo ništa drugo nego da je čovek, zbog toga što je predstavio sebi ugodnosti domaćega života, imao prohtev da sazida kuću. Otuda stan [stanovanje], ukoliko se posmatra kao ciljni [finalni] uzrok, nije ništa drugo nego ovaj pojedinačni prohtev; a taj prohtev je, uistinu, uzrok što spolja deluje [eficijentni uzrok], koji se posmatra kao prvi uzrok, zato što ljudi uopšte ne poznaju uzroke svojih prohteva. Jer ljudi su, kao što sam već često rekao, svesni svojih radnji

i prohteva, ali ne znaju uzroke od kojih su opredeljeni da nečem teže. – Što se, sem toga, obično govori da priroda nekad čini omaške, ili pogreške, i da proizvodi nesavršene stvari, – ja to ubrajam u uobraženja, o kojima sam raspravljao u dodatku prvoga dela.

Dakle, savršenstvo i nesavršenstvo jesu, uistinu, samo modusi mišljenja, – naime pojmovi koje mi obično stvaramo time što individue iste vrste ili roda uzajamno upoređujemo; i iz toga razloga sam ranije (d e f i n. 6 d e l a 2) kazao da pod stvarnošću i savršenstvom razumem isto. Jer mi obično sve individue prirode svodimo na jedan rod koji se zove najopštiji, – naime na pojam bića, koji se prostire na sve individue prirode uopšte. Otuda, ukoliko individue prirode svodimo na ovu vrstu, i upoređujemo ih jedne sa drugima, i [pri tome] saznajemo da jedne imaju više bitnosti ili stvarnosti nego druge, – utoliko kažemo da su jedne savršenije nego druge. A ukoliko im pridajemo nešto što sadrži u sebi odricanje, kao: granicu, kraj, nemoć itd., utoliko ih nazivamo nesavršenima, zato što na naš duh ne utiču [što naš duh ne aficiraju] jednako kao one koje zovemo savršenima; a ne što njima samima nedostaje nešto što im pripada, ili što je priroda učinila pogrešku. Jer ništa ne pripada prirodi jedne stvari, sem onoga što sleduje iz nužnosti prirode uzroka koji spolja deluje [eficijentnoga uzroka], i sve što sleduje iz nužnosti prirode uzroka koji spolja deluje, događa se, nužnim načinom.

A što se tiče dobroga i rđavoga, oni, isto tako, ne označavaju ništa pozitivno u stvarima, i to posmatranima po sebi, i nisu ništa drugo nego modusi mišljenja, ili pojmovi koje obrazujemo time što poredimo stvari jedne sa drugima. Jer jedna i ista stvar može, u isto vreme, da bude dobra i rđava, a, isto tako, ravnodušna. Na primer, muzika je dobra za melanholičara, a rđava za ožalošćenoga čoveka; za gluvoga pak nije ni dobra ni rđava. Ali, iako stvar tako stoji, mi ipak moramo te reči da zadržimo. Jer, zato što želimo da obrazujemo ideju čoveka, koju ćemo gledati [koju ćemo imati pred očima] kao uzor ljudske prirode, biće nam od koristi da te iste reči zadržimo u smislu u kome sam kazao. Otuda ću, u sledećem, pod dobrim razumeti ono o čemu sigurno znamo da je sredstvo da se sve više i više približavamo uzoru ljudske prirode, koji smo sebi postavili. A pod rđavim razumeću ono o čemu sigurno znamo da

nas sprečava da odgovorimo tome uzoru. Dalje, reći ćemo da su ljudi savršeniji ili nesavršeniji, ukoliko se više ili manje približuju tome uzoru. Jer naročito treba primetiti da, kad kažem kako neko prelazi od manjega većem savršenstvu, i obratno, onda ne razumem da se on iz jedne suštine ili oblika menja u drugi – jer konj, npr., biva uništen, bilo da se menja u čoveka, ili u insekt, – nego da mi njegovu snagu delanja, ukoliko se ona razume pod njegovom prirodom, shvatamo kao da se uvećava ili umanjuje.

Najzad ću pod savršenstvom uopšte, kao što sam rekao, razumeti stvarnost; to će reći, suštinu svake stvari, ukoliko ona na izvestan način postoji i radi, bez ikakvoga obzira na njeno trajanje. Naime, nijedna pojedinačna stvar ne može se zbog toga zvati savršenijom što je duže vremena istrajala u postojanju. Jer trajanje stvari ne može biti određeno iz njihove suštine, pošto suština stvari ne sadrži u sebi nikakvo sigurno i određeno vreme postojanja, nego će svaka stvar – bila ona više ili manje savršena – uvek moći da istraje u postojanju, sa istom snagom sa kojom je počela da postoji; tako da su u tome sve stvari jednake.

DEFINICIJE

I. *Pod dobrim razumeću ono o čemu sigurno znamo da nam je korisno.*

II. *Pod rđavim pak ono o čemu sigurno znamo da nas sprečava da posedujemo neko dobro.*

Vidi o ovome kraj prethodnoga predgovora.

III. *Pojedinačne stvari nazivam slučajnima, ukoliko, kad obratimo pažnju na samu njihovu suštinu, ne nalazimo ništa što njihovo postojanje, nužnim načinom, stavlja ili što ga, nužnim načinom, isključuje.*

IV. *Iste pojedinačne stvari nazivam mogućima, ukoliko mi – kad obratimo pažnju na uzroke iz kojih moraju biti proizvedene – ne znamo jesu li oni doista određeni da ih proizvedu.*

U prim. 1 post. 33 dela 1, nisam načinio nikakvu razliku između mogućega i slučajnoga, jer tamo nije bilo nužno da se to tačno razlikuje.

V. *Pod suprotnim afektima, u sledećem, razumeću one koji vuku čoveka u raznim pravcima, iako su iste vrste – kao što su oblapornost [neobuzdanost] i srebroljublje [lakomost], koji su vrste ljubavi, i nisu suprotni po prirodi nego slučajno.*

VI. *Šta razumemo pod afektom, u odnosu na buduću, sadašnju i prošlu stvar, objasnio sam u prim. 1 i 2 post. 18 dela 3; vidi njih.*

Ali ovde treba još napomenuti da mi vremeno kao i prostorno odstojanje možemo jasno predstaviti sebi samo do jedne izvesne granice. To će reći, kao što sve one predmete, koji su udaljeni od nas preko dvesta stopa, ili čije odstojanje od mesta gde smo nadmašuje ono što jasno predstavljamo sebi, – mi obično predstavljamo kao da su podjednako udaljeni od nas, i kao da su u istoj ravni, – isto tako i sve predmete, čije vreme postojanja obično zamišljamo da je odvojeno od sadašnjosti dužim razmakom vremena nego što je onaj koji obično jasno predstavljamo – mi predstavljamo sebi da su u podjednakom odstojanju od sadašnjosti, i stavljamo ih kao u jedan trenutak vremena.

VII. *Pod ciljem, zbog koga nešto činimo, razumem prohtev [nagon] [za njim].*

VIII. *Pod vrlinom i moći razumem isto; to će reći (prema post. 7 dela 3), vrlina, ukoliko se odnosi na čoveka, jeste sama čovekova suština, ili priroda, – ukoliko on ima moći da dela nešto što pomoću samih zakona njegove prirode može da se razume.*

AKSIOMA

U prirodi stvari ne postoji nijedna pojedinačna stvar od koje ne postoji druga moćnija i jača. Nego od svake date stvari postoji druga moćnija, od koje ona data stvar može biti uništena.

POSTAVKA I

Ništa od onoga što lažna ideja ima pozitivnog, ne uklanja se prisustvom istinitog ukoliko je ono istinito.

DOKAZ

Lažnost se sastoji u samoj oskudici saznanja, koju neadekvatne ideje sadrže u sebi *(prema post. 35 dela 2)*, – a one nemaju ničeg pozitivnog, zbog čega se nazivaju lažnima *(prema post. 33 dela 2)*; nego, naprotiv, one su istinite, ukoliko se odnose na Boga *(prema post. 32 dela 2)*. Ako bi, dakle, ono što lažna ideja ima pozitivnoga, bilo uklonjeno prisustvom istinitog, ukoliko je ono istinito, – bila bi, stoga, uklonjena, sama sobom, i istinita ideja, što je *(prema post. 4 dela 3)* besmisleno. Dakle, ništa od onoga što ideja itd. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Ova postavka još jasnije se razume iz 2 izv. stava post. 16 dela 2. Jer predstava je ideja koja pokazuje više sadašnje stanje čovekovoga tela nego prirodu spoljnog tela, – doduše ne jasno, nego nejasno. Otuda dolazi da se kaže kako je duh u zabludi. Na primer, kad gledamo sunce, mi predstavljamo sebi da je ono otprilike dvesta stopa udaljeno od nas; u tome se dotle varamo dok ne znamo njegovo stvarno odstojanje. Ali kad poznamo sunčevo odstojanje, uklanja se zabluda, ali ne predstava, to jest ideja sunca, koja njegovu prirodu samo utoliko objašnjava ukoliko je telo od njega aficirano. Dakle, iako poznajemo njegovo pravo odstojanje, mi ipak predstaljamo sebi da nam je ono blizu. Jer, kao što smo rekli u prim. post. 35 dela 2, mi ne predstavljamo sebi sunce tako blizu zbog toga što ne znamo njegovo istinito odstojanje, nego zato što duh veličinu sunca shvata utoliko ukoliko je telo od njega aficirano. Tako, kad sunčevi zraci padaju na površinu vode, i odatle se reflektuju u naše oči, mi predstavljamo sebi sunce kao da je u vodi, mada poznajemo njegovo istinito mesto. I tako i ostale predstave, kojima se duh vara, – bilo da pokazuju prirodno stanje tela, ili uvećavanje ili umanjivanje njegove moći delanja, – nisu suprotne istinitom, niti iščezavaju njegovim prisustvom.

Doduše, događa se, kad se pogrešno [bez razloga] bojimo nekoga zla, da strah iščezava čim čujemo istinitu vest; ali i obratno se, takođe, događa, kad se bojimo zla koje će sigurno doći, da strah, isto tako, iščezava čim čujemo lažnu vest. Dakle, predstave ne iščezavaju prisustvom istinitog ukoliko je ono istinito, nego zato što im staju nasuprot druge [predstave], jače od njih, koje isključuju sadašnje postojanje stvari što predstavljamo sebi, – kao što smo pokazali u post. 17 dela 2.

POSTAVKA II

Mi trpimo utoliko ukoliko smo deo prirode, koji sâm za sebe, i bez drugih [delova], ne može biti shvaćen.

DOKAZ

Kaže se da mi trpimo kad u nama nešto postaje, čiji smo mi samo delimični uzrok *(prema defin. 2 dela 3)*; to će reći *(prema defin. 1 dela 3)* nešto što iz samih zakona naše prirode ne može biti izvedeno. Dakle, mi trpimo ukoliko smo deo prirode, koji za sebe, i bez drugih [delova], ne može biti shvaćen. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA III

Snaga kojom čovek traje u postojanju jeste ograničena, i beskrajno je nadmašena od moći spoljnih uzroka.

DOKAZ

Ovo je jasno iz aksiome ovoga dela. Jer, ako je dat čovek, dato je uvek i nešto drugo moćnije, uzmimo A; a ako je dato A, dato je i nešto drugo, uzmimo B, moćnije od samoga A, i tako u beskonačnost. I otuda je čovekova moć ograničena od moći druge stvari, a od moći spoljnih uzroka ona je beskrajno nadmašena. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA IV

Nemoguće je da čovek nije deo prirode, i da ne može trpeti nikakve promene sem onih koje se pomoću same njegove prirode mogu razumeti i čiji je on adekvatni uzrok.

DOKAZ

Moć kojom pojedinačne stvari, a, prema tome, i čovek, održavaju svoje biće, jeste samo moć Boga ili prirode *(prema izv. stavu post. 24 dela 1)*, ne ukoliko je ona beskrajna, nego ukoliko može da se objasni stvarnom ljudskom suštinom *(prema post. 7 dela 3)*. Dakle, čovekova moć, ukoliko se objašnjava njegovom stvarnom suštinom, jeste deo beskrajne moći, to jest *(prema post. 34 dela 1)* suštine Boga ili prirode. To je bilo prvo. – Zatim, ako bi bilo moguće da čovek ne može trpeti nikakve druge promene sem onih koje pomoću same prirode samoga čoveka mogu da se razumeju, sledovalo bi *(prema post. 4 i 6 dela 3)* da on ne može da propadne, nego da je, nužnim načinom, uvek postojao. A to bi moralo da sleduje iz uzroka čija je moć konačna ili beskonačna, – naime ili iz same moći čoveka koji bi, dakle, bio u stanju da ostale promene što mogu da proizađu od spoljnih uzroka, ukloni od sebe, ili iz beskrajne moći prirode, koja bi svima pojedinačnim stvarima tako upravljala da čovek ne bi mogao trpeti nikakve druge promene sem onih što služe njegovome održavanju. A prvo *(prema preth. post., čiji je dokaz opšti, i može da se primeni na sve pojedinačne stvari)* je besmisleno. Dakle, ako je moguće da čovek ne trpi nikakve promene, sem onih koje se pomoću same čovekove prirode mogu razumeti, i [ako je moguće], prema tome *(kao što smo već pokazali)*, da je on nužnim načinom uvek postojao, – ovo bi moralo da sleduje iz beskrajne božje moći, i, prema tome *(prema post. 16 i dela 1)*, morao bi, iz nužnosti božanske prirode ukoliko se ona posmatra kao aficirana idejom jednoga čoveka, da bude izveden red cele prirode, ukoliko se ona shvata pod atributima prostiranja i mišljenja. I tako bi *(prema post. 21 dela 1)* sledovalo da je čovek beskrajan, što je *(prema 1 delu ovoga dokaza)* besmisleno. Dakle, nemoguće je da čovek ne trpi nikakve druge promene sem onih čiji je adekvatni uzrok on sam. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Odavde sleduje da je čovek, nužnim načinom, uvek podložan stanjima trpljenja, i da ide za opštim redom prirode, i pokorava mu se, i prilagođava mu se, koliko to zahteva priroda stvari.

POSTAVKA V

Snaga i rašćenje svakoga stanja trpljenja, i njegova istrajnost u postojanju, ne objašnjavaju se [ne određuju se, ne definišu se] pomoću sile kojom se trudimo da istrajemo u postojanju, nego pomoću sile spoljnog uzroka, upoređene sa našom.

DOKAZ

Suština stanja trpljenja ne može biti objašnjena pomoću same naše suštine *(prema defin. 1 i 2 dela 3)*; to će reći *(prema post. 7 dela 3)*, moć trpljenja ne može se objasniti [odrediti, definisati] pomoću sile kojom se trudimo da istrajemo u našem postojanju; nego *(kao što je pokazano u post. 16 dela 2)* mora, nužnim načinom, da se definiše pomoću sile spoljnog uzroka, upoređene sa našom. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA VI

Snaga nekoga stanja trpljenja ili afekta može ostale čovekove radnje ili [njegovu] moć tako da nadmaši, da afekt ostane uporno privezan za čoveka.

DOKAZ

Snaga i rašćenje svakoga stanja trpljenja i njegova istrajnost u postojanju objašnjavaju se [određuju se, definišu se] pomoću sile spoljnog uzroka, upoređene sa našom *(prema preth. post.)*; otuda *(prema post. 3 ovoga dela)*, ona može da nadmaši čovekovu moć itd. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA VII

Afekt može biti obuzdan [ograničen] ili uklonjen [uništen] samo afektom suprotnim i jačim od afekta koji treba obuzdati.

DOKAZ

Afekt, ukoliko se odnosi na duh, jeste ideja kojom duh potvrđuje veću ili manju snagu postojanja svoga tela nego ranije *(prema opštoj definiciji afekata, koja se nalazi na kraju trećega dela).* Kad je, dakle, duh pritisnut [ophrvan] kakvim afektom, onda je, u isto doba, i telo stavljeno u afekciju kojom se njegova moć delanja uvećava ili umanjuje. Dalje, ta afekcija tela *(prema post. 5 ovoga dela)* dobija od svoga uzroka snagu da istraje u svome biću; ona, zbog toga, može biti obuzdana [ograničena] ili uklonjena [uništena] samo od telesnoga uzroka *(prema post. 6 dela 2),* koji stavlja telo u afekciju suprotnu prvoj *(prema post. 5 dela 3)* i jaču *(prema aksiomi ovoga dela).* Prema tome će duh *(prema post. 12 dela 2)* biti aficiran idejom jače i prvoj suprotne afekcije; to će reći *(prema opštoj defin. afekata),* duh će biti stavljen u jači i prvome suprotni afekt, koji, naime, postojanje prvoga isključuje ili uklanja; i tako jedan afekt može biti uklonjen ili obuzdan samo suprotnim i jačim afektom. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Ukoliko se odnosi na duh, afekt može biti obuzdan [ograničen] ili uklonjen [uništen] samo idejom afekcije tela, suprotne i jače od afekcije koju trpimo. Jer afekt koji trpimo može biti obuzdan ili uklonjen samo afektom jačim od njega i suprotnim njemu *(prema preth. post.):* to će reći *(prema opštoj defin. afek.),* samo idejom jedne afekcije tela, koja je jača od afekcije koju trpimo, i njoj suprotna.

POSTAVKA VIII

Saznanje dobroga i rđavoga nije ništa drugo nego afekt radosti i žalosti, ukoliko smo ga svesni.

DOKAZ

Mi zovemo dobrim ili rđavim ono što održavanju našega bića koristi ili škodi *(prema defin. 1 i 2 ovoga dela)*; to će reći *(prema post. 7 dela 3)*, što našu moć delanja uvećava ili umanjuje, pomaže ili ograničava. Otuda, ukoliko mi *(prema defin. radosti i žalosti, koje vidi u prim. post. 11 dela 3)* opažamo da nas jedna stvar ispunjava [aficira] radošću ili žalošću, mi je zovemo dobrom ili rđavom; i tako saznanje dobroga i rđavoga nije ništa drugo nego ideja radosti ili žalosti, koja iz samoga afekta radosti ili žalosti nužnim načinom sleduje *(prema post. 22 dela 2)*. A ta ideja sjedinjena je sa afektom na isti način, kao što je duh sjedinjen sa telom *(prema post. 21 dela 2)*; to će reći *(kao što je u prim. iste post. pokazano)*, ta ideja razlikuje se od samoga afekta ili *(prema opšt. def. afekata)* od ideje telesne afekcije uistinu jedino samim pojmom. Dakle, to saznanje dobroga i rđavoga nije ništa drugo nego sam afekt, ukoliko smo ga svesni. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA IX

Afekt, čiji uzrok predstavljamo sebi da nam je prisutan u sadašnjosti, jači je nego ako predstavimo sebi da on nije prisutan.

DOKAZ

Predstava je ideja, pomoću koje duh posmatra stvar kao prisutnu *(vidi njenu defin. u prim. post. 17 dela 2)*, ali koja više pokazuje stanje ljudskoga tela nego prirodu spoljne stvari *(prema izv. stavu 2 post. 16 dela 2)*. Dakle, afekt *(prema opštoj defin. afekata)* jeste predstava, ukoliko ona pokazuje stanje tela. A predstava *(prema post. 17 dela 2)* je jača, dok ne predstavljamo sebi ništa što isključuje sadašnje postojanje spoljne stvari; dakle, isto tako, afekt, čiji uzrok predstavljamo sebi da nam je prisutan u sadašnjosti, jeste jači ili snažniji, nego ako predstavimo sebi da on nije prisutan. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Kad sam ranije, u postavci 18 dela 3, kazao da smo mi predstavom jedne buduće ili prošle stvari stavljeni u isti afekt, kao da je stvar koju predstavljamo sebi prisutna, – napomenuo sam izrično da je to istinito, ukoliko mi obraćamo pažnju na samu predstavu same stvari; jer je predstava iste prirode, bilo da smo predstavili sebi stvari kao prisutne ili da nismo; ali nisam odricao da predstava postaje slabija kad posmatramo kao nama prisutne druge stvari, koje isključuju sadašnje postojanje buduće stvari. Ja sam tada izostavio da ovo napomenem, zato što sam bio nameran da u ovome delu raspravljam o snazi afekata.

IZVEDENI STAV

Predstava buduće ili prošle stvari, to će reći stvari koju posmatramo u odnosu na buduće ili na prošlo vreme, sa isključenjem sadašnjega vremena, jeste, pri inače jednakim okolnostima, slabija nego predstava sadašnje stvari; i, prema tome, afekt prema budućoj ili prošloj stvari, pri inače jednakim okolnostima, blaži je od afekta prema sadašnjoj stvari.

POSTAVKA X

Prema budućoj stvari, koju predstavljamo sebi da će brzo biti tu, jače smo aficirani nego ako predstavimo sebi da je vreme njenoga postojanja više udaljeno od sadašnjosti; a, isto tako, sećanjem na stvar koju predstavljamo sebi da nije odavno protekla, jače smo aficirani nego ako predstavimo sebi da je ona odavno protekla.

DOKAZ

Jer ukoliko predstavljamo sebi da će jedna stvar brzo biti tu, ili da nije odavno protekla, tim samim predstavljamo nešto što prisustvo stvari manje isključuje nego da predstavljamo sebi kako je buduće vreme njenoga postojanja udaljenije od sadašnjosti, ili kako je stvar odavno protekla *(kao što je jasno po sebi);* i tako ćemo *(prema pretb. post.)* utoliko jače prema njoj biti aficirani. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Iz onoga što smo u definiciji 6 ovoga dela primetili, sleduje da smo mi prema predmetima, koji su odvojeni od sadašnjosti dužim razmakom vremena nego što u predstavi možemo da odredimo, – jednako slabo aficirani, iako shvatamo da su ti predmeti udaljeni jedan od drugoga dugim razmakom vremena.

POSTAVKA XI

Afekt prema stvari koju predstavljamo sebi kao nužnu, jeste, pri inače jednakim okolnostima, jači nego prema mogućoj ili slučajnoj stvari, to će reći, prema stvari koja nije nužna.

DOKAZ

Ukoliko predstavljamo sebi da je jedna stvar nužna, utoliko potvrđujemo njeno postojanje, a, obratno, odričemo postojanje stvari ukoliko predstavljamo sebi da ona nije nužna *(prema 1 prim. post. 33 dela 1);* i zato *(prema post. 9 ovoga dela)* afekt prema nužnoj stvari, pri inače jednakim okolnostima, jeste jači nego prema stvari koja nije nužna. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XII

Afekt prema stvari o kojoj znamo da u sadašnjosti ne postoji, i koju predstavljamo sebi kao moguću, jeste, pri inače jednakim okolnostima, snažniji nego prema slučajnoj stvari.

DOKAZ

Ukoliko predstavljamo sebi stvar kao slučajnu, nismo aficirani nikakvom predstavom druge stvari, koja bi stavljala postojanje [ove] stvari *(prema defin. 3, ovoga dela);* nego, naprotiv *(prema pretpostavci),* predstavljamo sebi nešto što isključuje njeno sadašnje postojanje. A ukoliko predstavljamo sebi stvar kao moguću u budućnosti, utoliko predstavljamo sebi nešto što stavlja njeno postojanje *(prema defin. 4 ovoga dela);* to će reći *(prema post. 18 dela 3),* nešto što podržava nadu ili strah; i tako je afekt prema mogućoj stvari žešći. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Afekt prema stvari o kojoj znamo da u sadašnjosti ne postoji, i koju predstavljamo sebi kao slučajnu, jeste mnogo blaži nego ako predstavimo sebi da se stvar u sadašnjosti nalazi pred nama.

DOKAZ

Afekt prema stvari koju predstavljamo sebi da u sadašnjosti postoji, jeste snažniji nego ako je predstavimo sebi kao buduću *(prema izv. stavu post. 9 ovoga dela)*, a mnogo je žešći nego ako predstavimo sebi buduće vreme mnogo udaljeno od sadašnjosti *(prema post. 10 ovoga dela)*. Dakle, afekt prema stvari čije vreme postojanja predstavljamo sebi veoma udaljeno od sadašnjosti, jeste mnogo blaži nego ako tu stvar predstavimo sebi kao sadašnju, a, pri svem tom *(prema preth. post.)*, on je snažniji nego kad bismo je predstavili sebi kao slučajnu; i tako je afekt prema jednoj slučajnoj stvari mnogo blaži nego ako bismo predstavili sebi da se stvar u sadašnjosti nalazi pred nama. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XIII

Afekt prema slučajnoj stvari, o kojoj znamo da ne postoji u sadašnjosti, jeste, pri inače jednakim okolnostima, blaži nego afekt prema prošloj stvari.

DOKAZ

Ukoliko predstavljamo sebi stvar kao slučajnu, nismo aficirani nijednom predstavom druge stvari, koja bi postojanje [prve] stvari stavljala *(prema defin. 3 ovoga dela)*, nego, naprotiv *(prema pretpostavci)*, predstavljamo sebi nešto što isključuje njeno sadašnje postojanje. Međutim, ukoliko je predstavljamo sebi u odnosu na prošlo vreme, utoliko pretpostavljamo da predstavljamo sebi nešto što je dovodi natrag u sećanje, ili što izaziva predstavu stvari *(vidi post. 18 dela 2, sa njenom prim.)*, i stoga to utoliko čini da je posmatramo kao da je prisutna *(prema izv. stavu post. 17 dela 2)*. I tako *(prema post. 9 ovoga*

dela) afekt prema slučajnoj stvari, o kojoj znamo da u sadašnjosti ne postoji, biće, pod inače jednakim okolnostima, blaži nego afekt prema prošloj stvari. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XIV

Istinito saznanje dobroga i rđavoga, ukoliko je istinito, ne može da obuzda [ograniči] nijedan afekt, nego [može] samo ukoliko se [to saznanje] posmatra kao afekt.

DOKAZ

Afekt je ideja kojom duh potvrđuje veću ili manju snagu postojanja svoga tela nego ranije *(prema opštoj defin. afek.);* i otuda *(prema post. 1 ovoga dela)* on nema ničeg pozitivnog što bi moglo biti uklonjeno prisustvom istinitoga; i, prema tome, istinito saznanje dobroga i rđavoga, ukoliko je istinito, ne može da obuzda [ograniči] nijedan afekt. A ukoliko je ono afekt *(vidi post. 8 ovoga dela),* moći će – ako je jače od afekta koji treba obuzdati – samo utoliko *(prema post. 7 ovoga dela)* da obuzda afekt. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XV

Žudnja [požuda], koja proizlazi iz istinitoga saznanja dobroga i rđavoga, može biti oslabljena ili obuzdana [ograničena] mnogim drugim žudnjama, koje proizlaze iz afekata što nas pritiskuju.

DOKAZ

Iz istinitoga saznanja dobroga i rđavoga, ukoliko je ono *(prema post. 8 ovoga dela)* afekt, proizlazi, nužnim načinom, žudnja [požuda] *(prema 1. defin. afek.),* koja je tim veća što je veći afekt iz koga proizlazi *(prema post. 37 dela 3).* Ali pošto ova žudnja *(prema pretpostavci)* proizlazi otuda što mi nešto istinito saznajemo, ona, dakle, sleduje [obrazuje se] u nama, ukoliko radimo *(prema post. 3 dela 3);* i tako ona pomoću same naše suštine mora da se shvati *(prema defin. 2*

dela 3); i, prema tome *(prema post. 7 dela 3)*, njena snaga i rašćenje moraju biti objašnjeni [određeni, definisani] samom ljudskom moći. Dalje, žudnje koje proizlaze iz afekata što nas pritiskuju, jesu, takođe, tim veće što su ovi afekti žešći, i tako njihova snaga i rašćenje *(prema post. 5 ovoga dela)* moraju biti objašnjeni silom spoljnih uzroka, koja, ako se uporedi sa našom, neodređeno nadmašuje našu moć *(prema post. 3 ovoga dela)*. I tako žudnje, koje proizlaze iz sličnih afekata, mogu biti žešće od one koja proizlazi iz istinitoga saznanja dobroga i rđavoga; i otuda *(prema post. 7 ovoga dela)* mogu ovu da obuzdaju [ograniče] ili da oslabe. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XVI

Žudnja [požuda] koja proizlazi iz saznanja dobroga i rđavoga, ukoliko se ovo saznanje odnosi na budućnost, može lakše da bude obuzdana [ograničena] ili oslabljena žudnjom za stvarima koje su u sadašnjosti prijatne.

DOKAZ

Afekt prema stvari koju predstavljamo sebi kao buduću jeste blaži nego prema sadašnjoj stvari *(prema izv. stavu post. 9 ovoga dela)*. A žudnja [požuda] koja proizlazi iz istinitoga saznanja dobroga i rđavoga, može – čak i kad se to saznanje okreće oko stvari koje su dobre u sadašnjosti – da bude oslabljena ili obuzdana [ograničena] nekom slučajnom žudnjom *(prema preth. post., čiji je dokaz opšti)*. Dakle, žudnja koja proizlazi iz ovoga saznanja, ukoliko se ono odnosi na budućnost, moći će lakše da bude obuzdana ili oslabljena itd. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XVII

Žudnja [požuda] koja proizlazi iz istinitoga saznanja dobroga i rđavoga, ukoliko se ovo [saznanje] okreće oko slučajnih stvari, može još mnogo lakše da bude obuzdana [ograničena] žudnjom za stvarima koje su prisutne.

DOKAZ

Ova postavka dokazuje se na isti način, kao i preth. post., iz izv. stava post. 12 ovoga dela.

PRIMEDBA

Ovim mislim da sam pokazao uzrok zašto se ljudi više pokreću [rukovode] mnenjem nego istinitim razumom, i zašto istinito saznanje dobroga i rđavoga podstiče uzbuđenja duše, i često ustupa mesto svakoj vrsti pohote; otuda je postala ona pesnikova reč: *Vidim ono što je bolje, i odobravam ga, ali idem za onim što je gore.* Ovo isto izgleda da je Propovednik takođe imao na umu, kad je rekao: *Ko uvećava znanje, uvećava bol.* A ovo ne kažem sa ciljem da iz toga zaključim kako je bolje ne znati nego znati, ili kako ne postoji nikakva razlika između budale i razumnoga čoveka u umeravanju afekata; nego zbog toga što je nužno da poznajemo kako moć tako i nemoć naše prirode, da bismo mogli odrediti šta razum može a šta ne može u umeravanju afekata. A rekao sam da ću, u ovome delu, raspravljati samo o ljudskoj nemoći. Jer o moći razuma nad afektima odlučio sam da raspravljam odvojeno.

POSTAVKA XVIII

Žudnja [požuda] što proizlazi iz radosti jeste, pri inače jednakim okolnostima, jača od žudnje koja proizlazi iz žalosti.

DOKAZ

Žudnja [požuda] je sama čovekova suština *(prema 1 defin. afek.);* to će reći *(prema post. 7 dela 3)* napor [težnja] kojim se čovek trudi da istraje u svome biću. Otuda se žudnja koja proizlazi iz radosti, samim afektom radosti *(prema defin. radosti, koju vidi u prim. post. 11 dela 3)* pomaže ili uvećava. A, naprotiv, žudnja koja proizlazi iz žalosti, samim afektom žalosti *(prema istoj prim.)* se umanjava ili obuzdava [ograničava]. Dakle, moć žudnje, koja proizlazi iz radosti, mora biti objašnjena [određena, definisana] ljudskom moći, i, istovreme-

no, silom spoljnog uzroka; a moć žudnje, koja proizlazi iz žalosti, mora biti objašnjena samom ljudskom moći. I zato je ona [žudnja] jača od ove. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Ovim malim brojem stavova objasnio sam uzroke ljudske nemoći i nestalnosti, i zašto se ljudi ne upravljaju prema propisima razuma. Preostaje još da pokažem šta je ono što nam razum propisuje, i koji se afekti slažu sa pravilima ljudskoga razuma, a koji su im, naprotiv, suprotni. Ali pre nego što to počnem da dokazujem, po našem iscrpnome geometrijskome redu, hteo bih najpre da ovde ukratko izložim same zapovesti razuma, da bi svako lakše razumeo ono što mislim.

Pošto razum ne zahteva ništa protivno prirodi, on sâm, dakle, zahteva da svaki samoga sebe voli, da traži ono što mu je korisno, – ono što mu je uistinu korisno, – i da teži za svim onim što čoveka doista vodi većem savršenstvu; i, uopšte, da se svako trudi da sačuva svoje biće, koliko do njega stoji. To je isto tako nužnim načinom istinito, kao da je celina veća od svoga dela *(vidi post. 4 dela 3).*

Dalje, pošto vrlina *(prema defin. 8 ovoga dela)* nije ništa drugo nego raditi prema zakonima sopstvene prirode, i pošto se svako trudi da svoje biće održi *(prema post. 7 dela 3)* samo prema zakonima sopstvene prirode, iz toga sleduje:

Prvo, da je osnov vrline sam napor [težnja] za održavanjem sopstvenoga bića, i da se sreća sastoji u tome što čovek može da održi svoje biće.

Drugo, sleduje da vrlini treba težiti zbog nje same, i da nema ničega izvrsnijega od nje, ili što bi bilo korisnije po nas, radi čega bi trebalo težiti za tim.

Treće, najzad, sleduje da oni koji ubijaju sebe [samoubice], jesu nemoćni duhom, i da su sasvim pobeđeni od spoljnih uzroka koji se opiru njihovoj prirodi.

Dalje, iz postulata 4 dela 2, izlazi, kako mi nikad ne možemo postići da za održavanje našega bića ne potrebujemo ništa izvan nas, i da tako živimo da nemamo nikakvu zajednicu sa stvarima koje su izvan nas. A ako, sem toga, uzmemo u obzir naš duh, – zaista bi naš razum bio nesavršeniji, kad

bi duh bio sam, i kad ništa ne bi shvatao, sem samoga sebe. Postoje, dakle, van nas mnoge stvari, koje su nam korisne, i kojima, zbog toga, treba težiti. Od ovih stvari nikakve izvrsnije ne mogu da se izmisle nego što su one koje se potpuno slažu sa našom prirodom. Jer ako se, na primer, dve ličnosti potpuno iste prirode vežu jedna sa drugom, one obrazuju jednu ličnost, dvostruko moćniju nego što je svaka pojedina za sebe. Otuda čoveku ništa nije korisnije nego čovek; ništa, kažem, izvrsnije ne mogu ljudi sebi želeti za održavanje svoga bića, nego da se svi u svemu tako slažu, da duhovi i tela svih sačinjavaju kao jedan duh i jedno telo, i da se svi zajedno, koliko god mogu, trude da održe svoje biće, i da svi zajedno traže za sebe korist sviju. Iz ovoga izlazi da ljudi, kojima upravlja razum, to jest ljudi koji, prema vođstvu razuma, traže svoju korist, ne teže ničemu za sebe što ne bi želeli ostalim ljudima, i, prema tome, da su oni pravični, pouzdani [verni] i pošteni.

Ovo su zapovesti razuma, koje sam naumio da ovde u malo reči izložim, pre nego što počnem da ih dokazujem iscrpnijim redom. To sam učinio zato da, ako je moguće, pridobijem za sebe pažnju onih koji veruju da ovaj princip – naime da je svaki dužan tražiti svoju korist – jeste osnov nemoralnosti, a ne vrline i moralnosti. Pošto sam, dakle, ukratko pokazao da stvar stoji upravo suprotno, produžujem da to dokazujem istim putem kojim smo dosad išli.

POSTAVKA XIX

Svaki, prema zakonima svoje prirode, nužnim načinom teži onome, ili prezire ono što ceni [sudi] da je dobro ili da je rđavo.

DOKAZ

Saznanje dobra i zla jeste *(prema post. 8 ovoga dela)* afekt same radosti ili žalosti, ukoliko smo ga svesni; i, zbog toga *(prema post. 28 dela 3)*. svaki, nužnim načinom, teži onome što ceni [sudi] da je dobro, a, naprotiv, prezire ono što drži [sudi] da je zlo. Ali ovaj prohtev [nagon] nije ništa

drugo nego sama suština ili priroda čovekova *(prema defin. prohteva, koju vidi u prim. post. 9 dela 3 i u 1. defin. afek.).* Dakle, svaki, prema samim zakonima svoje prirode, nužnim načinom teži onome ili prezire ono itd. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XX

Što se neko više trudi i može da traži ono što mu je korisno, to jest da održava svoje biće, tim više je obdaren vrlinom; a, naprotiv, ukoliko neko zanemari da održava ono što mu je korisno, to jest svoje biće, utoliko je nemoćan.

DOKAZ

Vrlina je sama ljudska moć, koja se objašnjava [određuje, definiše] samom čovekovom suštinom *(prema defin. 8 ovoga dela);* to će reći *(prema post. 7 dela 3),* koja se objašnjava samim naporom [težnjom], kojim se čovek trudi da istraje u svome biću. Dakle, što se neko više trudi i može da održava svoje biće, tim više je obdaren vrlinom i, prema tome *(prema post. 4 i 6 dela 3),* ukoliko neko zanemari da održava svoje biće, utoliko je nemoćan. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Dakle, niko ko nije pobeđen od spoljnih i njegovoj prirodi suprotnih uzroka, ne zanemaruje da teži onome što mu je korisno, ili da održava svoje biće. Niko, kažem, ne prezire hranu, ili se ne ubija iz nužnosti svoje prirode, nego primoran spoljnim uzrocima. A to može da se dogodi na razne načine: naime neko se ubija, primoran od drugoga koji mu okreće desnu ruku, kojom je on slučajno uhvatio mač, i primorava ga da upravi mač svome srcu; ili [drugi se ubija] što je, kao Seneka, na zapovest tiranina primoran da otvori svoje vene, – to će reći, što želi da veće zlo izbegne manjim: ili, najzad, [treći se ubija] zbog toga što skriveni spoljni uzroci tako utiču na njegovu maštu, i tako aficiraju telo, da ovo uzima [prisvaja] prirodu suprotnu ranijoj, o kojoj u duhu ne može postojati ideja *(prema post. 10 dela 3).* A da se čovek, uz nužnosti svoje pri-

rode, trudi da ne postoji, ili da se promeni u drugi oblik, to je tako nemoguće, kao da iz ničega postane nešto, – kao što svaki posle malo razmišljanja može da uvidi.

POSTAVKA XXI

Niko ne može želeti da bude srećan [blažen], da dobro radi, i dobro živi, ko, istovremeno, ne želi da postoji, da radi, i da živi, to će reći, da stvarno postoji.

DOKAZ

Dokaz ove postavke ili bolje, sama stvar, jasna je po sebi, a, isto tako, iz definicije žudnje [požude]. Jer žudnja *(prema 1 defin. afek.)* da se srećno [blaženo] ili dobro živi, radi itd., jeste sama čovekova suština; to će reći *(prema post. 7 dela 3)*, napor [težnja] kojim se svaki trudi da održi svoje biće. Dakle, niko ne može želeti itd. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXII

Nijedna vrlina ne može se shvatiti kao ranija od ove (naime od napora za samoodržanjem).

DOKAZ

Napor [težnja] za samoodržanjem jeste sama suština stvari *(prema post. 7 dela 3)*. Ako, dakle, kakva vrlina može da se shvati pre od ove [kao ranija od ove], naime pre od ovoga napora, onda bi se, prema tome *(prema defin. 8 ovoga dela)*, sama suština stvari shvatala pre od [kao ranija od] same stvari, što je *(kao što je po sebi jasno)* besmisleno. Dakle, nijedna vrlina itd. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Napor [težnja] za samoodržanjem jeste prvi i jedini osnov vrline. Jer, pre od [kao raniji od] ovoga principa, nijedan drugi se ne može shvatiti *(prema preth. post.)*, i bez njega se *(prema post. 21 ovoga dela)* nijedna vrlina ne može shvatiti.

POSTAVKA XXIII

Ukoliko je čovek opredeljen da nešto radi, time što ima neadekvatne ideje, ne može se uopšte reći da radi iz vrline; nego [to se može reći] samo ukoliko je opredeljen time što saznaje.

DOKAZ

Ukoliko je čovek za delanje opredeljen time što ima neadekvatne ideje, utoliko *(prema post. 1 dela 3)* on trpi; to će reći *(prema defin. 1 i 2 dela 3)*, on radi nešto što pomoću same njegove suštine ne može da se shvati [objasni]; to će reći *(prema defin. 8 ovoga dela)*, nešto što ne sleduje iz njegove vrline. A ukoliko je on za neko delanje opredeljen time što saznaje, utoliko *(prema istoj post. 1 dela 3)* on dela, to će reći *(prema defin. 2 dela 3)*, on radi nešto što se shvata [objašnjava] pomoću same njegove suštine, ili *(prema defin. 8 ovoga dela)* što iz njegove vrline adekvatno sleduje. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXIV

Apsolutno iz vrline delati, nije u nama ništa drugo nego po vođstvu razuma delati, živeti, održavati svoje biće (ovo troje znači isto), i to na osnovu traženja sopstvene koristi.

DOKAZ

Apsolutno iz vrline delati, nije ništa drugo *(prema defin. 8 ovoga dela)* nego delati prema zakonima sopstvene prirode. A mi radimo samo utoliko ukoliko saznajemo *(prema post. 3 dela 3)*. Dakle, delati iz vrline, nije u nama ništa drugo, nego po vođstvu razuma delati, živeti, održavati svoje biće, i to *(prema izv. stavu post. 22 ovoga dela)* na osnovu traženja sopstvene koristi. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXV

Niko se ne trudi da održi svoje biće zbog [neke] druge stvari.

DOKAZ

Napor [težnja] kojim se svaka stvar trudi da se održi u svome biću, objašnjava se [određuje se, definiše se] iz same suštine stvari *(prema post. 7 dela 3)*; i samo iz toga što je ona data, a ne iz suštine [neke] druge stvari, nužnim načinom sleduje *(prema post. 6 dela 3)* da se svaki trudi da održi svoje biće. Ova postavka je, sem toga, jasna iz izv. stava post. 22 ovoga dela. Jer kad bi se čovek trudio da održi svoje biće zbog [neke] druge stvari, tada bi ona stvar bila prvi osnov vrline *(kao što je jasno po sebi)*, što je *(prema navedenome izv. stavu)* besmisleno. Dakle, niko [se ne trudi da] svoje biće itd. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXVI

Sve ono čemu težimo shodno razumu, nije ništa drugo nego saznanje; i ukoliko duh čini upotrebu od razuma, on sudi da mu je korisno samo ono što vodi saznanju.

DOKAZ

Napor [težnja] za samoodržanjem nije ništa drugo nego suština same stvari *(prema post. 7 dela 3)*, koja se, ukoliko kao takva postoji, shvata kao da poseduje snagu da istraje u postojanju *(prema post. 6 dela 3)*, i da radi ono što iz njene date prirode nužnim načinom sleduje *(vidi defin. nagona, u prim. post. 9 dela 3)*. A suština razuma nije ništa drugo nego naš duh, ukoliko jasno i razgovetno shvata *(vidi njegovu defin., u 2. prim. post. 40 dela 2)*. Dakle *(prema post. 40 dela 2)*, sve ono čemu težimo, shodno razumu, nije ništa drugo nego saznanje. Dalje, pošto ovaj napor duha – kojim se duh, ukoliko razumno misli [zaključuje, rasuđuje], trudi da održi svoje biće – nije ništa drugo nego saznanje *(prema prvome delu ovoga dokaza)*, to je, dakle, ovaj napor za saznanjem *(prema izv. stavu post. 22 ovoga dela)* prvi i jedini osnov vrline, i mi se nećemo zbog nekoga cilja *(prema post. 25 ovoga dela)* truditi da stvari saznamo, nego, naprotiv, duh, ukoliko razumno misli, moći će da shvati samo ono kao dobro za sebe što vodi saznanju *(prema defin. 1 ovoga dela)*. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXVII

Samo o onome izvesno znamo da je dobro ili rđavo, što u istinu vodi saznanju, ili što može da nas spreči da saznajemo.

DOKAZ

Ukoliko duh razumno misli [zaključuje, rasuđuje], on ne teži ničem drugom nego saznanju, i sudi da je za njega korisno samo ono što vodi saznanju *(prema preth. post.)*. A duh *(prema post. 41 i 43 dela 2; vidi takođe prim. ove poslednje)* ima izvesnosti o stvarima samo ukoliko ima adekvatne ideje, ili *(što je isto, prema prim. post. 40 dela 2)* ukoliko razumno misli. Dakle, izvesno znamo da je dobro samo ono što uistinu vodi saznanju, i, obratno, znamo da je rđavo samo ono što može da nas spreči da saznajemo. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXVIII

Najviše dobro duha jeste saznanje Boga, a najviša vrlina duha jeste da sazna Boga.

DOKAZ

Najviše što duh može saznati jeste Bog, to će reći *(prema defin. 6 dela 1)*, apsolutno beskrajno biće, i bez koga *(prema post. 15 dela 1)* ništa ne može ni da postoji, ni da se shvati. I zato *(prema post. 26 i 27 ovoga dela)* saznanje Boga jeste najveća korist za duh, ili *(prema defin. 1 ovoga dela)* najviše dobro. Dalje, duh samo utoliko radi ukoliko saznaje *(prema post. 1 i 3 dela 3)*, i samo se utoliko *(prema post. 23 ovoga dela)* o njemu apsolutno može reći da radi iz vrline. Dakle, apsolutna vrlina duha jeste da saznaje. A najviše što duh može saznati jeste Bog *(kao što smo već dokazali)*. Dakle, najviša vrlina duha jeste shvatiti ili saznati Boga. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXIX

Jedna pojedinačna stvar, čija je priroda sasvim različita od naše, ne može našu moć delanja ni da pomogne ni da ogra-

niči. I, uopšte, nijedna stvar ne može za nas biti dobra ili rđava, ako nema nečeg zajedničkog sa nama.

DOKAZ

Moć svake pojedinačne stvari, i, prema tome *(prema izv. stavu post. 10 dela 2)*, čovekova moć, kojom on postoji i dela, opredeljuje se samo drugom pojedinačnom stvari *(prema post. 28 dela 1)*, čija se priroda *(prema post. 6 dela 2)* mora razumeti pomoću istoga atributa pomoću koga se shvata ljudska priroda. Dakle, naša delatna moć, ma kako se ona shvatila, može biti opredeljena, i, prema tome, pomagana ili ograničavana silom druge pojedinačne stvari koja ima nešto zajedničkog sa nama a ne silom stvari, čija je priroda sasvim različita od naše. A pošto mi zovemo dobrim ili rđavim ono što je uzrok radosti ili žalosti *(prema post. 8 ovoga dela)*, to će reći *(prema prim. post. 11 dela 3)*, što našu moć delanja uvećava ili umanjuje, pomaže ili ograničava, – to, dakle, stvar, čija je priroda sasvim različita od naše, ne može biti za nas ni dobra ni rđava. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXX

Nijedna stvar ne može biti rđava onim što ima zajedničkog sa našom prirodom; nego, ukoliko je za nas rđava utoliko nam je suprotna.

DOKAZ

Mi zovemo rđavim ono što je uzrok žalosti *(prema post. 8 ovoga dela)*; to će reći *(prema defin. žalosti; vidi nju i prim. post. 11 dela 3)*, ono što našu moć delanja umanjuje ili ograničava. Ako bi, dakle, jedna stvar bila za nas rđava onim što ima zajedničkog sa nama, onda bi, prema tome, stvar baš ono što sa nama ima zajedničkog mogla da umanjuje ili ograničava, što je *(prema post. 4 dela 3)* besmisleno. Dakle, nijedna stvar ne može biti rđava za nas onim što ima zajedničkog sa nama; nego, naprotiv, ukoliko je rđava, to će reći *(kao što smo već pokazali)*, ukoliko može da umanji ili da ograniči našu moć delanja utoliko *(prema post. 5 dela 3)* nam je suprotna. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXXI

Ukoliko se neka stvar slaže sa našom prirodom, utoliko je ona, nužnim načinom, dobra.

DOKAZ

Jer, ukoliko se neka stvar slaže sa našom prirodom, ona ne može *(prema preth. post.)* biti rđava. Ona će, dakle, nužnim načinom, biti ili dobra ili ravnodušna. Ako se ovo drugo postavi, naime da nije ni dobra ni rđava, onda *(prema aksiom. 3 ovoga dela)* iz njene prirode neće ništa sledovati što bi služilo održavanju naše prirode, to će reći *(prema pretpostavci)*, što bi služilo održavanju prirode same stvari. Ali to je besmisleno *(prema post. 6 dela 3)*. Dakle, ukoliko se slaže sa našom prirodom, ona će biti dobra, nužnim načinom. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Iz ovoga sleduje da je jedna stvar tim korisnija za nas ili bolja, što se više slaže sa našom prirodom, i obratno, što je jedna stvar korisnija za nas, ona se utoliko više slaže sa našom prirodom. Jer ukoliko se ne slaže sa našom prirodom, ona će, nužnim načinom, biti različita od naše prirode, ili njoj suprotna. Ako je različita, onda *(prema post. 29 ovoga dela)* neće moći da bude ni dobra ni rđava; ako joj je pak suprotna, onda će, dakle, biti, isto tako, suprotna onome što se slaže sa našom prirodom, to će reći *(prema preth. post.)*, biće suprotna dobru, ili rđava. Ništa, dakle, ne može biti dobro, sem ukoliko se slaže sa našom prirodom, i, prema tome što se jedna stvar više slaže sa našom prirodom, time je korisnija, i obratno. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXXII

Ukoliko su ljudi potčinjeni stanjima trpljenja, utoliko se ne može reći da se slažu po prirodi.

DOKAZ

Kad se o stvarima kaže da se slažu po prirodi, time se razume da se slažu po moći *(prema post. 7 dela 3)*, a ne po nemoći ili odricanju, i, prema tome *(vidi prim. post. 3 dela 3)*, ni po stanju trpljenja. Zato se o ljudima, ukoliko su potčinjeni stanjima trpljenja, ne može reći da se po prirodi slažu. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Stvar je takođe jasna po sebi. Jer ko kaže da se belo i crno slažu samo u tome što ni jedno ni drugo nije crveno, taj apsolutno potvrđuje da se belo i crno ni u čemu ne slažu. Tako isto, i kad ko kaže da se kamen i čovek slažu samo u tome što su oboje konačni i nemoćni, ili što ne postoje iz nužnosti svoje prirode, ili, najzad, što su neodređeno nadmašeni od moći spoljnih uzroka, – taj time uopšte potvrđuje da se kamen i čovek ni u čemu ne slažu. Jer stvari, koje se slažu samo u odricanju, ili u onome što nemaju, ne slažu se uistinu ni u čemu.

POSTAVKA XXXIII

Ljudi po prirodi mogu da se razlikuju ukoliko su pritisnuti afektima koji su stanja trpljenja, a utoliko je, isto tako, jedan i isti čovek promenljiv i nestalan.

DOKAZ

Priroda ili suština afekata ne može biti objašnjena samom našom suštinom ili prirodom *(prema defin. 1 i 2 dela 3)*, nego mora biti određena [definisana] pomoću sile, to će reći *(prema post. 7 dela 3)*, pomoću prirode spoljnih uzroka, upoređene sa našom prirodom. Otuda dolazi da ima onoliko vrsta svakoga afekta, koliko ima vrsta predmeta od kojih smo aficirani *(vidi post. 56 dela 3)*, i da su ljudi od jednoga i istoga predmeta na razne načine aficirani *(vidi post. 51 dela 3)*, i da se utoliko po prirodi razlikuju; i, najzad, da je jedan i isti čovek *(prema istoj post. 51 dela 3)* na razne načine aficiran, u odnosu na jedan isti predmet, i da je utoliko promenljiv itd. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXXIV

Ukoliko su ljudi pritisnuti afektima, koji su stanja trpljenja, oni mogu biti suprotni jedni drugima.

DOKAZ

Jedan čovek, npr. Petar, može biti uzrok što se Pavle žalosti, zbog toga što ima nečeg sličnog stvari koju Pavle mrzi *(prema post. 16 dela 3)*, ili zato što sâm Petar poseduje neku stvar koju Pavle takođe voli *(vidi post. 32 dela 3, sa njenom prim.)*, ili iz drugih uzroka *(glavne od njih vidi u prim. post. 55 dela 3)*. I zbog toga će se desiti *(prema 7. defin. afekata)* da Pavle mrzi Petra, i, prema tome, lako će se desiti *(prema post. 40 dela 3, sa njenom prim.)* da i Petar, sa svoje strane, mrzi Pavla i, otuda *(prema post. 39 dela 3)*, da se oni trude da jedan drugome učine zlo, to će reći *(prema post. 30 ovoga dela)*, da su oni suprotni jedan drugome. A afekt žalosti uvek je stanje trpljenja *(prema post. 59 dela 3)*. Dakle, ukoliko su ljudi pritisnuti afektima koji su stanja trpljenja, oni mogu biti suprotni jedni drugima. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Rekao sam da Pavle mrzi Petra zato što predstavlja sebi da ovaj poseduje ono što sâm Pavle takođe voli. Odavde, na prvi pogled, izgleda, sleduje kako njih dvojica, zbog toga što isto vole, i, prema tome, zbog toga što se po [svojoj] prirodi slažu, čine jedan drugome štetu. I tako, ako je to istinito, onda bi postavke 30 i 31 ovoga dela bile lažne. Ali ako hoćemo stvar pravičnom merom da ispitamo, videćemo da se sve ovo potpuno slaže. Jer ova dvojica nisu tegobni jedan drugome, ukoliko se po prirodi slažu; to će reći, ukoliko obojica isto vole, nego ukoliko se razlikuju jedan od drugoga. Jer, ukoliko obojica isto vole, tim samim je ljubav svakoga od njih podsticana *(prema post. 31 dela 3)*, to će reći *(prema 6. defin. afekata)*, tim samim je radost obojice podsticana. Dakle, daleko je od toga da su oni tegobni jedan drugome, ukoliko isto vole i po prirodi se slažu. Nego uzrok tome, kao što sam rekao, nije nikakav drugi nego taj što se, prema pretpostavci, oni po prirodi razlikuju

jedan od drugoga. Jer mi pretpostavljamo da Petar ima ideju voljene stvari koju sad poseduje, a, naprotiv, da Pavle ima ideju voljene stvari koju je izgubio. Iz toga izlazi da je ovaj ispunjen [aficiran] žalošću, a onaj, naprotiv, radošću, i da su oni, utoliko, suprotni jedan drugome. A na ovaj način možemo lako pokazati da i ostali uzroci mržnje zavise samo od toga što se ljudi po prirodi razlikuju, a ne [zavisi] od onoga u čemu se oni slažu.

POSTAVKA XXXV

Ukoliko ljudi žive po vođstvu razuma, samo utoliko se oni po prirodi uvek, nužnim načinom, slažu.

DOKAZ

Ukoliko su ljudi pritisnuti afektima, koji su stanja trpljenja, oni mogu po prirodi da budu različiti *(prema post. 33 ovoga dela)* i suprotni jedni drugima *(prema preth. post.)*. Ali za ljude se kaže da samo utoliko delaju ukoliko žive po vođstvu razuma *(prema post. 3 dela 3)*. I tako sve što sleduje iz ljudske prirode, ukoliko se ona objašnjava [određuje, definiše] razumom, to se *(prema defin. 2 dela 3)* mora razumeti pomoću same ljudske prirode, kao pomoću njegovoga najbližega uzroka. Ali pošto svaki, prema zakonima svoje prirode, teži za onim što ceni [sudi] da je dobro, a trudi se da otkloni ono što ceni da je rđavo *(prema post. 19 ovoga dela)*, i pošto, sem toga, ono što po zapovesti razuma cenimo da je dobro i rđavo, nužnim načinom jeste dobro ili rđavo *(prema post. 41 dela 2)*, – izlazi da ljudi, ukoliko žive po vođstvu razuma, samo utoliko, nužnim načinom, rade ono što je, nužnim načinom, dobro za ljudsku prirodu, i, prema tome, za svakoga čoveka; to će reći *(prema izv. stavu post. 31 ovoga dela)*, ono što se slaže sa prirodom svakog čoveka. Otuda se ljudi, takođe, uvek slažu između sebe, nužnim načinom, ukoliko žive po vođstvu razuma. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV I

Ne postoji ništa pojedinačno u prirodi stvari što bi čoveku bilo korisnije, nego čovek koji živi prema vođstvu razu-

ma. Jer čoveku je najkorisnije ono što se najviše slaže sa njegovom prirodom *(prema izv. stavu post. 31 ovoga dela)*, to jest *(kao što je po sebi poznato)* čovek. A čovek dela apsolutno prema zakonima svoje prirode, kad živi prema vođstvu razuma *(prema defin. 2 dela 3)*, i samo se utoliko uvek slaže, nužnim načinom, sa prirodom drugoga čoveka *(prema pretb. post.)*. Dakle, među pojedinačnim stvarima ne postoji ništa korisnije za čoveka nego čovek itd. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV II

Kad svaki čovek najviše traži ono što mu je korisno, tada su ljudi najviše korisni jedni drugima. Jer što više svaki traži ono što mu je korisno, i trudi se da održi sebe, tim više je obdaren vrlinom *(prema post. 20 ovoga dela)*, ili, što je isto *(prema defin. 8 ovoga dela)*, tim je obdaren većom moći da dela prema zakonima svoje prirode, to jest *(prema post. 3 dela 3)*, da živi prema vođstvu razuma. A ljudi se tada najviše po prirodi slažu, kad žive prema vođstvu razuma *(prema pretb. stavu)*. Dakle *(prema pretb. izv. stavu)*, ljudi će tada najviše biti korisni jedni drugima, kad svaki najviše traži ono što mu je korisno. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Ono što smo sad izložili, sâmo iskustvo takođe svakoga dana potvrđuje tolikim i tako jasnim svedočanstvima, da je bezmalo svima u ustima: Čovek je čoveku Bog. Pa ipak, retko se događa da ljudi žive prema vođstvu razuma; nego sa njima tako stoji, da su oni najčešće zavidljivi i tegobni jedan drugome. Pri svem tom, oni jedva mogu da provode usamljeni život, tako da se ona definicija da je čovek društvena životinja, većini veoma dopada. I, uistinu, stvar tako stoji da iz zajedničkoga društva ljudi proizlazi mnogo više koristi nego štete. Neka, dakle, satiričari ismevaju ljudske stvari koliko hoće, i neka ih teolozi proklinju, a neka melanholici, koliko mogu, hvale neuređeni i poljski život, i neka preziru ljude a dive se životinjama, – oni će ipak iskusiti da ljudi, uzajamnom pomoću, mnogo lakše pribavljaju sebi ono što im je potrebno, i da

samo udruženim snagama mogu izbeći opasnosti koje im prete odasvud, – a da već prećutim to, kako je mnogo izvrsnije i dostojnije našega saznanja posmatrati radnje ljudi nego životinja. Ali o tome opširnije na drugome mestu.

POSTAVKA XXXVI

Najčešće dobro onih, koji idu putem vrline, jeste zajedničko svima, i svi mogu podjednako da mu se raduju.

DOKAZ

Iz vrline raditi, jeste raditi prema vođstvu razuma *(prema post. 24 ovoga dela),* i sve što se trudimo da radimo po razumu, jeste da saznajemo *(prema post. 26 ovoga dela);* i tako *(prema post. 28 ovoga dela)* najveće dobro onih, koji idu putem vrline, jeste da saznadu Boga, – to će reći *(prema post. 47 dela 2, i njenoj prim.),* dobro koje je zajedničko svima ljudima, i koje svi ljudi, ukoliko su iste prirode, podjednako mogu da poseduju. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Ali ako bi neko zapitao: šta onda, ako najviše dobro onih, koji idu putem vrline, ne bi bilo svima zajedničko? Zar ne bi otuda, kao napred *(vidi post. 34 ovoga dela),* sledovalo da bi ljudi, koji žive prema vođstvu razuma, – to će reći *(prema post. 35 ovoga dela),* ljudi, ukoliko se po prirodi slažu, – bili suprotni jedni drugima? Kao odgovor će mu poslužiti da ne proizlazi slučajno, nego iz same prirode razuma, da je najviše dobro čovekovo svima zajedničko, – naime zato što se ono izvodi iz same čovekove suštine, ukoliko se ona objašnjava [određuje, definiše] razumom, i što čovek ne bi mogao ni da postoji, ni da se shvati, kad ne bi imao moć da uživa u tom najvišem dobru. Jer *(prema post. 47 dela 2)* suštini čovekovoga duha pripada da ima adekvatno saznanje večne i beskrajne božje suštine.

POSTAVKA XXXVII

Dobro koje svako, ko ide putem vrline, žudi za sebe, želeće, isto tako, ostalim ljudima, i tim više, što ima veće saznanje Boga.

DOKAZ

Ljudi, ukoliko žive prema vođstvu razuma, jesu najkorisniji čoveku *(prema izv. stavu 1 post. 35 ovoga dela)*; i zato ćemo se mi *(prema post. 19 ovoga dela)*, prema vođstvu razuma, nužnim načinom, truditi da učinimo da ljudi žive prema vođstvu razuma. A dobro, koje žudi za sebe svako ko živi prema zapovesti razuma, to će reći *(prema post. 24 ovoga dela)*, ko ide putem vrline, jeste da saznaje *(prema post. 26 ovoga dela)*; dakle, svako ko ide putem vrline želeće, isto tako, ostalim ljudima dobro koje za sebe žudi. Dalje, žudnja [požuda], ukoliko se odnosi na duh, jeste sama suština duha *(prema 1 defin. afekata)*; a suština duha sastoji se u saznanju *(prema post. 11 dela 2)*, – koje sadrži u sebi saznanje Boga *(prema post. 47 dela 2)*, i bez ovoga *(prema post. 15 dela 1)* ne može ni da postoji, ni da se zamisli, – i tako, ukoliko suština duha veće saznanje Boga sadrži u sebi, tim će veća, isto tako, biti i žudnja kojom onaj ko ide putem vrline, dobro koje žudi za sebe, želi drugome. *Š. s. i. d.*

DRUGI DOKAZ

Dobro koje čovek žudi za sebe, i koje voli, voleće postojanije ako vidi da ga drugi vole *(prema post. 31 dela 3)*; i tako *(prema izv. stavu iste post.)* će se truditi da ga ostali vole; a pošto je to dobro *(prema preth. post.)* svima zajedničko, i svi mogu da mu se raduju, on će se, dakle, truditi *(iz istoga razloga)* da mu se svi raduju, i *(prema post. 37 dela 3)* tim više što [sâm] više uživa u tome dobru. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA I

Ko se iz samoga afekta trudi da ostali vole ono što sâm on voli, i da ostali žive po njegovome nahođenju, taj dela samo silom, i zbog toga je omrznut, – osobito od onih kojima se drugo dopada, i koji, zbog toga, takođe nastoje i istom se silom

naprežu da ostali žive po njihovom nahođenju. Dalje, pošto je najviše dobro, kome ljudi iz afekta teže, često takvo da ga samo jedan može posedovati, – događa se da oni koji vole nisu u duhu saglasni sa sobom, i dok uživaju u tome da pričaju pohvale o stvari koju vole, boje se [toga] da im se poveruje. A ko se trudi da ostale vodi pomoću razuma, taj ne radi silom, nego čovečno i blago, i u duhu je potpuno saglasan sa sobom.

Dalje, sve žudnje [požude] i dela čiji smo mi uzrok, ukoliko imamo ideju Boga, ili ukoliko saznajemo Boga, svodim ja na religiju. A žudnju da se čini dobro, koja postaje otuda što živimo prema vođstvu razuma, zovem moralnošću. Zatim, žudnju koja čoveka što živi prema vođstvu razuma, navodi da ostale ljude vezuje za sebe prijateljstvom, zovem časnošću, a časnim ono što hvale ljudi koji žive prema vođstvu razuma, a, naprotiv, sramnim ono što se protivi sklapanju prijateljstva. Sem ovoga, pokazao sam takođe koji su osnovi države.

Dalje, razlika između prave vrline i nemoći lako se može opaziti iz ranije kazanoga; naime što prava vrlina nije ništa drugo, nego živeti isključivo prema vođstvu razuma; a, prema tome, nemoć se sastoji samo u tome što čovek podnosi da ga vode stvari koje su van njega, i od njih je opredeljen da radi ono što zahteva opšte stanje spoljnih stvari, a ne ono što zahteva njegova sopstvena priroda, posmatrana po sebi samoj.

A to je ono što sam obećao da dokažem u primedbi postavke 18 ovoga dela. Iz toga se jasno vidi da je onaj zakon koji zabranjuje da se ubijaju životinje, više osnovan na praznom sujeverju i na ženskom sažaljenju nego na zdravom razumu. Doista, razum nas uči nužnosti da se radi naše koristi udružujemo sa ljudima, a ne sa životinjama, ili sa stvarima čija je priroda različita od ljudske prirode; ali isto pravo koje one imaju na nas, imamo i mi na njih. A pošto se pravo svakoga određuje [definiše] prema njegovoj vrlini ili moći, – ljudi imaju daleko veće pravo na životinje nego ove na ljude. Međutim, ja ne odričem da životinje imaju osećaje; nego odričem kako zbog toga ne bi trebalo biti dopušteno da se brinemo za našu korist, i da ih po volji upotrebljavamo, i sa njima postupamo kako nam najbolje godi, – pošto se one po prirodi ne slažu sa nama, a njihovi afekti su od ljudskih afekata po prirodi različiti *(vidi prim. post. 57 dela 3).*

Ostaje još da objasnim šta je pravedno, a šta nepravedno, šta je greh, i, najzad, šta je zasluga. Ali o ovome vidi sled. primedbu.

PRIMEDBA II

U dodatku prvoga dela obećao sam da objasnim šta je hvala i kuđenje, šta je zasluga i greh, a šta pravedno i nepravedno. Ono što se odnosi na hvalu i kuđenje objasnio sam u primedbi postavke 29 dela 3; o ostalom pak biće mesta da se ovde govori. Ali, pre toga, treba nešto reći o prirodnom i građanskom stanju čovekovom.

Svako postoji po najvišem pravu prirode i, prema tome, svako, shodno najvišem pravu prirode, čini ono što proizlazi iz nužnosti njegove prirode; i tako, po najvišem pravu prirode, svako sudi šta je dobro, a šta zlo, i brine se za svoju korist shodno svome nahođenju *(vidi post. 19 i 20 ovoga dela),* i sveti se *(vidi izv. stav 2 post. 40 dela 3),* i trudi se da sačuva ono što voli, a da uništi ono što mrzi *(vidi post. 28 dela 3).*

Kad bi ljudi živeli prema vođstvu razuma, svako bi *(prema izv. stavu 1 post. 35 ovoga dela)* zadobio ovo svoje pravo bez ikakve štete po drugoga. Ali, pošto su potčinjeni afektima *(prema izv. stavu post. 4 ovoga dela),* koji daleko nadmašuju ljudsku moć ili vrlinu *(prema post. 6 ovoga dela),* oni su često odvlačeni u raznim pravcima *(prema post. 33 ovoga dela), i* protivni su jedan drugome *(prema post. 34 ovoga dela),* iako im je potrebna uzajamna pomoć *(prema prim. post. 35 ovoga dela).*

Da bi, dakle, ljudi mogli složno živeti, i biti sebi od pomoći, nužno je da se odreknu svoga prirodnoga prava, i da jedni drugima pribave sigurnost kako neće činiti ništa što bi drugome moglo da nanese štetu. A na koji se način to može dogoditi, – naime da ljudi koji su, nužnim načinom, potčinjeni afektima *(prema izv. stavu post. 4 ovoga dela),* i nepostojani i promenljivi *(prema post. 33 ovoga dela),* mogu uzajamno da pribavljaju sebi sigurnost, i da uzajamno poklanjaju sebi poverenje, – to je jasno iz postavke 7 ovoga dela, i iz postavke 39 dela 3; naime iz toga što jedan afekt može biti obuzdan [ograničen] samo afektom jačim i suprotnim afektu koji treba obuzdati, i što se svaki uzdržava od činjenja štete [drugome],

iz straha od veće štete. Pomoću ovoga zakona, dakle, može jedna zajednica biti čvrsto osnovana ako prisvoji sebi pravo koje svako ima, da se sveti, i da sudi o dobru i zlu, i da tako ima moć propisivanja zajedničkog načina života, i donošenja zakona, i održavanja njih ne razumom, – koji ne može da ograniči afekte *(prema prim. post. 17 ovoga dela)*, – nego pretnjama. – Ova zajednica, utvrđena zakonima i snagom samoodržanja, zove se državom, a oni koji su štićeni njenim pravom zovu se građanima. – Iz ovoga lako razumemo da u prirodnom stanju ne postoji ništa što bi, prema saglasnosti svih, bilo dobro ili zlo; jer svako ko se nalazi u prirodnome stanju, brine se samo za svoju korist, i, prema svome nahođenju i samo ukoliko se obzire na svoju korist, odlučuje šta je dobro ili zlo, i nije primoran nikakvim zakonom da sluša nikoga drugoga sem samoga sebe. I otuda se u prirodnome stanju ne može zamisliti greh, ali može u građanskome stanju, gde se opštom saglasnošću odlučuje šta je dobro a šta zlo, i gde je svako dužan da sluša državu.

Dakle, greh nije ništa drugo nego neposlušnost, koja se zbog toga kažnjava samim pravom države, a, naprotiv, poslušnost se uračunava građaninu u zaslugu, pošto se on, samim tim [zbog nje], smatra dostojnim da uživa koristi od države.

Dalje, u prirodnome stanju niko nije, prema opštoj saglasnosti, gospodar neke stvari, niti u prirodi postoji nešto o čemu bi se moglo reći da pripada ovome čoveku a ne onome; nego sve pripada svima. I zato se u prirodnome stanju ne može zamisliti volja da se svakome dâ njegovo, ili da se nekome otme ono što je njegovo; to će reći, u prirodnome stanju ne događa se ništa što bi se moglo nazvati pravednim ili nepravednim. Ali to se događa u građanskome stanju, gde se, prema opštoj saglasnosti, odlučuje šta pripada ovome ili onome. Iz ovoga izlazi jasno da su pravedno i nepravedno, greh i zasluga spoljni pojmovi, a ne atributi [osobine] koji objašnjavaju prirodu duha. Ali dosta o ovome.

POSTAVKA XXXVIII

Ono što na čovekovo telo tako utiče, da [telo] na mnogo načina može biti aficirano, ili što ga čini sposobnim da aficira spoljna tela na mnogo načina, jeste korisno čoveku, –

i tim korisnije što time telo postaje sposobnije da na mnogo načina bude aficirano, i da aficira druga tela. A, naprotiv, škodljivo je ono što telo čini za to manje sposobnim.

DOKAZ

Što telo postaje sposobnije za ovo, time duh postaje sposobniji za opažanje *(prema post. 14 dela 2);* otuda ono što na telo utiče na ovaj način, i čini ga za to sposobnim, jeste, nužnim načinom, dobro ili korisno *(prema post. 26 i 27 ovoga dela),* i tim je korisnije što telo može da učini sposobnijim za to; a, naprotiv *(prema istoj post. 14 dela 2, kad se ona obrne, i prema post. 26 i 27 ovoga dela),* škodljivo je, ako telo čini za to manje sposobnim. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXXIX

Ono što čini da se održava odnos kretanja i mira, koji delovi ljudskoga tela imaju među sobom, jeste dobro: a, naprotiv, rđavo je ono što čini da delovi ljudskoga tela imaju među sobom drugi odnos kretanja i mira.

DOKAZ

Ljudskome telu potrebno je, da se održi, vrlo mnogo drugih tela *(prema postul. 4 dela 2).* A ono što sačinjava oblik ljudskoga tela sastoji se u tome što njegovi delovi predaju jedan drugome svoja kretanja, prema jednome određenome odnosu *(prema defin. pre pom. stava 4, koji vidi posle post. 13 dela 2).* Dakle, ono što čini da se održava odnos kretanja i mira, koji delovi ljudskoga tela imaju među sobom, to održava oblik ljudskoga tela i, prema tome, čini *(prema postul. 3 i 6 dela 2)* da ljudsko telo na mnogo načina može biti aficirano, i da opet ono sâmo spoljna tela na mnogo načina može da aficira; i zato *(prema preth. post.)* je dobro. Dalje, ono što čini da delovi čovekovoga tela dobijaju drugi odnos kretanja i mira, to *(prema istoj defin. dela 2)* čini da ljudsko telo uzima drugi oblik; to će reći *(kao što je po sebi jasno, i kao što smo napomenuli na kraju predgovora ovome delu),* da ljudsko telo bude

uništeno i, prema tome, da se učini potpuno nesposobnim da na mnogo načina bude aficirano. Prema tome, to je *(prema preth. post.)* rđavo. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Koliko ovo duhu može da šteti ili da koristi, biće objašnjeno u petome delu. – Ali ovde treba napomenuti da, prema mome shvatanju, telo umire onda kad su njegovi delovi tako raspoređeni da dobijaju među sobom drugi odnos kretanja i mira. Jer ja se ne usuđujem da odričem kako ljudsko telo, i kad se održi cirkulacija krvi i druga obeležja, zbog kojih se smatra da telo živi, – ipak može biti promenjeno u drugu, od njegove potpuno različitu, prirodu. Naime, nijedan razlog ne primorava me da pretpostavim kako telo umire samo tada kad postane leš [kad se promeni u leš], pošto izgleda da samo iskustvo uči nešto drugo. Jer dešava se nekad da čovek pretrpi takve promene, da ne bih lako mogao reći kako je on onaj isti. Tako sam čuo da [ovo] pričaju o jednome španskome pesniku, koji se razboleo od neke bolesti, i mada je od nje ozdravio, ipak je svoj prošli život tako zaboravio da nije mogao verovati kako su njegovi komadi i tragedije koje je načinio [napisao]. I on bi, doista, mogao biti smatran za jedno odraslo dete, da je [još] zaboravio i [svoj] maternji jezik. A ako ovo izgleda neverovatno, šta da kažemo o deci? Njihovu prirodu odrastao čovek smatra za tako različitu od svoje, da se ne bi dao uveriti kako je i on nekad bio dete, kad ne bi, polazeći od drugih, izvodio zaključak o sebi. – Ali, da ne bih dao materijala sujevernim ljudima da pokreću nova pitanja, radije ću ovo ovde prekinuti.

POSTAVKA XL

Ono što doprinosi opštoj zajednici ljudi, ili što čini da ljudi složno žive, jeste korisno; a, naprotiv, ono je rđavo što uvodi razdor u državu.

DOKAZ

Jer ono što čini da ljudi složno žive, čini, u isto vreme, da oni žive prema vođstvu razuma *(prema post. 35 ovoga*

dela), i zato *(prema post. 26 i 27 ovoga dela)* je dobro; a, naprotiv *(iz istoga razloga),* rđavo je ono što izaziva razdore. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XLI

Radost po sebi [neposredno] nije rđava, nego je dobra; međutim, žalost, naprotiv, po sebi [neposredno] je rđava.

DOKAZ

Radost *(prema post. 11 dela 3, sa njenom prim.)* jeste afekt, kojom se moć delanja tela uvećava ili pomaže; a, naprotiv, žalost je afekt, kojim se moć delanja tela umanjuje ili ograničava; i, prema tome *(prema post. 38 ovoga dela),* radost je po sebi [neposredno] dobra itd. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XLII

Veselost [raspoloženost] ne može imati preteranosti, nego je uvek dobra; a, naprotiv, tuga [melanholija] je uvek rđava.

DOKAZ

Veselost [raspoloženost] *(vidi njenu defin. u prim. post. 11 dela 3)* je radost koja se, ukoliko se odnosi na telo, sastoji u tome što su svi delovi tela podjednako aficirani; to će reći *(prema post. 11 dela 3),* što uvećava ili podstiče moć delanja tela, tako da svi njegovi delovi zadržavaju između sebe isti odnos kretanja i mira; i otuda *(prema post. 39 ovoga dela)* je veselost uvek dobra, i ne može imati preteranosti. A tuga [melanholija] *(čiju definiciju vidi takođe u istoj prim. post. 11 dela 3)* je žalost koja se, ukoliko se odnosi na telo, sastoji u tome što se moć delanja tela apsolutno umanjuje ili ograničava; i, prema tome, ona je *(prema post. 38 ovoga dela)* uvek rđava. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XLIII

Čulna prijatnost [zadovoljstvo, nadraženost] može da ima preteranosti, i da bude rđava; bol pak može biti dobar samo utoliko ukoliko je čulna prijatnost ili radost rđava.

DOKAZ

Čulna prijatnost [zadovoljstvo, nadraženost] je radost koja se, ukoliko se odnosi na telo, sastoji u tome što su jedan ili nekoliko njegovih delova aficirani više nego ostali *(vidi njenu defin. u prim. post. 11 dela 3)*. Moć toga afekta može biti tolika, da on nadmaša ostala delanja tela *(prema post. 6 ovoga dela)*, i da uporno ostaje privezan za njega, i tako sprečava sposobnost tela da bude aficirano na vrlo mnoge druge načine; prema tome *(prema post. 38 ovoga dela)*, ovaj afekt može biti rđav. – Zatim, bol, koji je, naprotiv, žalost, posmatran sam za sebe, ne može biti dobar *(prema post. 41 ovoga dela)*. Ali, pošto se njegova snaga i rašćenje objašnjavaju [određuju, definišu] pomoću moći jednoga spoljnog uzroka, upoređene sa našom [moći] *(prema post. 5 ovoga dela)*, mi možemo zamisliti beskrajno mnogo stepena i načina jačina ovoga afekta *(prema post. 3 ovoga dela)*. Prema tome, mi možemo zamisliti takav bol, da on može ograničiti čulnu prijatnost da nema preteranosti, i utoliko *(prema prvome delu ove post.)* učiniti da sposobnost tela ne bude umanjena; otuda će bol utoliko biti dobar. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XLIV

Ljubav i žudnja [požuda] mogu imati preteranosti.

DOKAZ

Ljubav je radost *(prema defin. 6 afekata)*, praćena idejom spoljnog uzroka; dakle, čulna prijatnost [zadovoljstvo, nadraženost] *(prema prim. post. 11 dela 3)*, praćena idejom

spoljnog uzroka, jeste ljubav; i zato ljubav *(prema preth. post.)* može imati preteranosti. Zatim, žudnja [požuda] je tim veća što je veći afekt iz koga proizlazi *(prema post. 37 dela 3)*. Otuda, kao što afekt *(prema post. 6 ovoga dela)* može da nadmaši ostala čovekova delanja, tako i žudnja, koja proizlazi iz istoga afekta, može da nadmaši ostale žudnje, i zato može imati istu preteranost koju smo u prethodnoj postavci pokazali da ima čulna prijatnost. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Veselost [raspoloženost], za koju sam rekao da je dobra, daje se lakše shvatiti nego posmatrati. Jer afekti, kojima smo svakodnevno pritiskivani, odnose se većinom na neki deo tela koji je aficiran više od ostalih; i zbog toga afekti većinom imaju preteranosti, i tako zadržavaju duh u samome posmatranju jednoga predmeta, da on na druge ne može da misli.

I mada su ljudi potčinjeni mnogim afektima, i mada se zato retko nalaze ljudi koji su uvek pritisnuti jednim i istim afektom, ima ih, ipak, i takvih, za koje uporno ostaje privezan jedan i isti afekt. Jer vidimo kako su ljudi katkad od jednoga predmeta tako aficirani, da misle kako ga imaju pred sobom, mada on nije prisutan; ako se to dogodi čoveku koji ne spava [u budnome stanju], kažemo da je bezuman ili lud. Ne manje smatraju se za lude oni koji plamte od ljubavi, i noćima i danima sanjaju samo o ljubavnici ili naložnici, – jer oni obično izazivaju smeh. A kad srebroljubiv [lakom] čovek ne misli ni o čemu drugom nego o dobiti, ili o novcu; a slavoljubiv čovek o slavi itd., oni se ne smatraju za lude, jer su obično nesnosni, i smatraju se za dostojne mržnje. Ali, uistinu, srebroljublje [lakomost], slavoljublje, pohota itd., jesu vrste ludila, iako se ne ubrajaju u bolesti.

POSTAVKA XLV

Mržnja ne može nikad biti dobra.

DOKAZ

Čoveka, koga mrzimo, trudimo se da uništimo *(prema post. 39 dela 3)*; to će reći *(prema post. 37 ovoga dela)*, mi težimo nečem što je rđavo. Dakle, itd. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Zapamti da ja ovde, i u sledećem, pod mržnjom razumem samo mržnju prema ljudima.

IZVEDENI STAV I

Zavist, ismevanje, preziranje, gnev, osvetoljubivost, i ostali afekti koji se svode na mržnju, ili proizlaze iz nje, jesu rđavi, – kao što je takođe jasno iz post. 39 dela 3 i post. 37 ovoga dela.

IZVEDENI STAV II

Sve čemu težimo zbog toga što smo obuzeti [aficirani] mržnjom, jeste sramno, a u državi nepravedno. To je takođe jasno iz post. 39 dela 3, i iz defin. sramnoga i nepravednoga; njih vidi u prim. post. 37 ovoga dela.

PRIMEDBA

Između ismevanja (za koje sam u 1. izv. stavu rekao da je rđavo) i smeha nalazim veliku razliku. Jer smeh, kao i šala, jeste čista radost; i zato je, ukoliko nema preteranosti, dobar po sebi *(prema post. 41 ovoga dela)*. Doista, samo jedno mračno i žalosno praznoverje zabranjuje da se čovek raduje. Jer zašto bi više pristojalo utoliti glad i žeđ nego odagnati tugu [melanholiju]? Moje gledište i moje ubeđenje je ovo. Nijedno božanstvo, niti iko drugi, sem [kakav] zavidljivac, ne raduje se mojoj nemoći i nezgodi, niti nam suze, jecanja, strah i druge znake duševne nemoći uračunava u vrlinu; nego, naprotiv, što smo većom radošću ispunjeni [aficirani], prelazimo većem sa-

vršenstvu, – to će reći, tim više nužnim načinom učestvujemo u božanskoj prirodi. Dakle, dostojno je pametnoga čoveka da upotrebljuje stvari i da u njima, koliko je moguće, uživa (ali ne do gađenja, jer to nije uživati). Kažem, dostojno je pametnoga čoveka da se umereno okrepi i oporavi ukusnim jelom i pićem, kao i mirisima, lepotom zelenih biljaka, nakitom, muzikom, igrama kojima se vežba telo [gimnastičkim igrama], pozorišnim izvođenjima, i drugim stvarima ove vrste, u kojima svaki može da uživa, bez ikakve štete [po] drugoga. Jer čovekovo telo sastoji se iz vrlo mnogo delova razne prirode, kojima je neprekidno potrebna nova i različita hrana, – da bi celo telo, za sve što iz njegove prirode može da sleduje, bilo podjednako sposobno, a, prema tome, da bi i duh bio podjednako sposoban da razume u isto vreme više stvari.

Dakle, ovakvo vođenje života najbolje se slaže i sa našim načelima, i sa opštim iskustvom; zato, ako ma koji drugi, ovaj način života jeste najbolji, i u svakom pogledu za preporuku, i nije potrebno da se o ovome jasnije i iscrpnije raspravlja.

POSTAVKA XLVI

Ko živi prema vođstvu razuma, trudi se, koliko može, da mržnju, gnev, preziranje itd. drugoga prema sebi naknadi ljubavlju ili plemenitošću.

DOKAZ

Svi afekti mržnje jesu rđavi *(prema izv. stavu 1 preth. post.)*; dakle, ko živi prema vođstvu razuma, trudiće se, koliko može, da postigne da ne bude pritisnut afektima mržnje *(prema post. 19 ovoga dela)*, i, prema tome *(prema post. 37 ovoga dela)*, trudiće se da, isto tako, nijedan drugi [čovek] ne trpi te afekte. A mržnja se uvećava uzajamnom mržnjom, a, naprotiv, ljubavlju može da bude ugašena *(prema post. 43 dela 3)*, tako da mržnja pređe u ljubav *(prema post. 44 dela 3)*. Dakle, ko živi prema vođstvu razuma, trudiće se da mržnju itd. drugoga naknadi ljubavlju, to će reći plemenitošću *(čiju defin. vidi u prim. post. 59 dela 3). Š. s. i d.*

PRIMEDBA

Ko uvrede hoće da osveti uzajamnom mržnjom, zaista bedno živi. A, naprotiv, ko se trudi da savlada mržnju ljubavlju, on se, doista, bori radosno i sigurno; on daje otpora isto tako lako mnogim ljudima kao jednom i najmanje mu je potrebna pomoć sreće. A oni koje pobedi, radosni mu se potčinjavaju, i to ne iz oskudice snaga, nego iz njihovoga priraštaja. Sve ovo izlazi tako jasno iz samih definicija ljubavi i razuma, da nije potrebno pojedince dokazivati.

POSTAVKA XLVII

Afekti nade i straha ne mogu biti po sebi dobri.

DOKAZ

Ne postoje afekti nade i straha bez žalosti. Jer strah je *(prema 13. defin. afekata)* žalost, a nade *(vidi objašnjenje 12 i 13 defin. afekata)* nema bez straha; i otuda *(prema post. 41 ovoga dela)* ovi afekti ne mogu biti dobri po sebi, nego samo ukoliko mogu da ograniče preteranost radosti *(prema post. 43 ovoga dela). Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Ovde još dolazi da ovi afekti pokazuju oskudicu saznanja i nemoć duha; i iz ovoga razloga takođe su pouzdanost [bezbednost], očajanje, veselost i griža savesti znaci nemoćnoga duha. Jer mada su pouzdanost i veselost afekti radosti, oni ipak pretpostavljaju da im je žalost prethodila, – naime nada i strah. Dakle, što se više trudimo da živimo po vođstvu razuma, tim više se trudimo da manje zavisimo od nade, i da se oslobodimo straha, i da, koliko možemo, zapovedamo sudbini i da upravljamo naše radnje prema sigurnome savetu razuma.

POSTAVKA XLVIII

Afekti precenjivanja [poštovanja] i potcenjivanja [preziranja] uvek su rđavi.

DOKAZ

Jer ovi afekti *(prema 21. i 22. defin. afekata)* opiru se razumu, i zato *(prema post. 26 i 27 ovoga dela)* su rđavi. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XLIX

Precenjivanje [poštovanje] lako čini oholim čoveka koji je precenjen.

DOKAZ

Ako vidimo da neko iz ljubavi ima o nama bolje mišljenje nego što je pravo, lako ćemo se pogorditi *(prema prim. post. 41 dela 3)*, ili bićemo ispunjeni [aficiran`] radošću *(prema 30. defin. afekata)*; i lako ćemo poverovati u dobro, koje čujemo da nam se pripisuje *(prema post. 25 dela 3)*; otuda, iz ljubavi prema sebi, bolje ćemo misliti o sebi nego što je pravo, to će reći *(prema 28. defin. afekata)*, lako ćemo postati oholi. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA L

Sažaljenje u čoveku, koji živi prema vođstvu razuma, jeste po sebi rđavo i nekorisno.

DOKAZ

Jer sažaljenje *(prema 18. defin. afekata)* jeste žalost, i otuda *(prema post. 41 ovoga dela)* po sebi rđavo, a dobro što iz njega sleduje – da se mi, naime, trudimo da oslobodimo bede čoveka koga žalimo *(prema izv. stavu 3 post. 27 dela 3)* – žudimo da učinimo prema samoj zapovesti razuma *(prema post. 37 ovoga dela)*. A jedino prema samoj zapovesti razuma možemo raditi nešto o čemu tačno znamo da je dobro *(prema post. 27 ovoga dela)*; i zato sažaljenje u čoveku, koji živi prema vođstvu razuma, jeste po sebi rđavo i nekorisno. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Odavde sleduje da se čovek, koji živi prema vođstvu razuma, trudi, koliko može, da postigne da ga ne dira sažaljenje.

PRIMEDBA

Ko je pravilno upoznao da sve sleduje iz nužnosti božanske prirode, i da se događa prema večnim zakonima i pravilima prirode, – taj, doista, neće naći ništa što bi bilo dostojno mržnje, ismevanja ili preziranja, niti će nekoga sažaljevati; nego će, koliko to dopušta ljudska vrlina, težiti tome da dobro radi, – kao što kažu, – i da se raduje. – Ovome pridolazi da onaj, koga lako dira afekt sažaljenja, i ko se potresa zbog bede ili suza drugoga, često dela nešto radi čega se posle sam kaje, – kako stoga što mi u afektu ne činimo ništa, o čemu izvesno znamo da je dobro, tako i zato što smo lako obmanuti lažnim suzama.

A ovde govorim izrično samo o čoveku koji živi prema vođstvu razuma. Jer ko *nije* pokrenut *ni* razumom *ni* sažaljenjem da drugima pomaže, taj se, s pravom, naziva nečovečnim. Jer *(prema post. 27 dela 3)* on izgleda nesličan čoveku.

POSTAVKA LI

Naklonost se ne opire razumu, nego može da se slaže sa njime, i da iz njega proizlazi.

DOKAZ

Naime naklonost je ljubav prema onome ko je drugome učinio dobro *(prema 19. defin. afekata),* i, prema tome, može da se odnosi na duh, ukoliko se kaže da on dela *(prema post. 59 dela 3);* to će reći *(prema post. 3 dela 3),* ukoliko saznaje. Dakle, naklonost se slaže sa razumom itd. *Š. s. i d.*

DRUGI DOKAZ

Ko živi prema vođstvu razuma, želi isto tako drugome dobro za kojim sam žudi *(prema post. 37 ovoga dela).* Otuda, kad on vidi da neko drugome čini dobro, time će se podstaći i njegov sopstveni napor [težnja] da čini dobro; to će reći *(prema prim. post. 11 dela 3),* on će osećati radost, i to *(prema pretpostavci)* praćenu idejom onoga ko je drugome učinio dobro. Dakle *(prema 19. defin. afekata),* on mu je naklonjen. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Negodovanje [srditost], prema tome kako smo ga definisali *(vidi 20. defin. afekata)*, jeste, nužnim načinom, rđavo *(prema post. 45 ovoga dela)*. Ali treba primetiti sledeće. Kad najviša vlast u želji da osigura mir kazni građanina koji je drugome učinio nepravdu, – onda ne kažem da se ona rasrdila na toga građanina, jer ona ne kažnjava građanina podstaknuta mržnjom radi toga da ga upropasti, nego iz pravičnosti.

POSTAVKA LII

Zadovoljstvo samim sobom može da proizađe iz razuma, i samo ovo zadovoljstvo, koje proizlazi iz razuma, jeste najviše što može da postoji.

DOKAZ

Zadovoljstvo samim sobom jeste radost proizašla iz toga što čovek posmatra samoga sebe i svoju moć delanja *(prema 25. defin. afekata)*. A prava čovekova moć delanja ili vrlina jeste sam razum *(prema post. 3 dela 3)*, koji čovek posmatra jasno i razgovetno *(prema post. 40 i 43 dela 2)*. Dakle, zadovoljstvo samim sobom proizlazi iz razuma. Dalje, čovek, dok samoga sebe posmatra, opaža samo ono jasno i razgovetno, ili adekvatno, što sleduje iz njegove moći delanja *(prema defin. 2 dela 3)*, to će reći *(prema post. 3 dela 3)*, što sleduje iz njegove moći saznanja. Prema tome, iz samoga toga posmatranja proizlazi najveće zadovoljstvo koje može da postoji. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Uistinu, zadovoljstvo samim sobom jeste najviše čemu možemo da se nadamo. Jer *(kao što smo pokazali u post. 25 ovoga dela)*, niko se ne trudi da svoje biće održi zbog nekog cilja. A pošto se ovo zadovoljstvo pohvalama sve više i više hrani i pojačava *(prema izv. stavu post. 53 dela 3)*, a, naprotiv *(prema izv. stavu post. 55 dela 3)*, kuđenjem se sve više i više pometa, – zbog toga nas slava najviše privlači, a jedva možemo da podnosimo život u sramoti.

POSTAVKA LIII

Skrušenost [utučenost] nije vrlina, ili ne proizlazi iz razuma.

DOKAZ

Skrušenost [utučenost] je žalost, koja proizlazi iz toga što čovek posmatra svoju nemoć *(prema 26. defin. afekata)*. A ukoliko čovek upoznaje samoga sebe istinitim razumom, utoliko se pretpostavlja da shvata svoju suštinu, to jest *(prema post. 7 dela 3)* svoju moć. Ako, dakle, čovek, dok posmatra samoga sebe, opazi kakvu svoju nemoć, to ne dolazi otuda što on sebe saznaje, nego *(kao što smo pokazali u post. 55 dela 3)* otuda što se njegova moć delanja ograničava. Ali ako pretpostavimo da čovek svoju nemoć shvata time što saznaje nešto moćnije od [samoga] sebe, i tim saznanjem opredeljuje svoju moć delanja, – tada ne shvatamo ništa drugo, nego da čovek samoga sebe jasno saznaje, ili *(prema post. 26 ovoga dela)* da se njegova moć delanja podstiče. Otuda skrušenost ili žalost, koja postaje otuda što čovek posmatra svoju nemoć, ne proizlazi iz pravoga posmatranja ili iz razuma, i nije vrlina nego je stanje trpljenja. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA LIV

Kajanje nije vrlina, ili ono ne proizlazi iz razuma; nego je onaj ko se kaje zbog jednoga dela, dvostruko bedan ili nemoćan.

DOKAZ

Prvi deo ove postavke dokazuje se kao preth. postavka. A drugi je jasan iz same definicije ovoga afekta *(vidi 27. defin. afekata)*. Jer [ko se kaje zbog jednoga dela], on podnosi da ga prvo pobedi zla požuda a zatim žalost.

PRIMEDBA

Pošto ljudi retko žive prema zapovesti razuma, zbog toga ova dva afekta – naime skrušenost [utučenost] i kajanje, a,

sem njih, nada i strah – donose više koristi nego štete; i, prema tome, kad već treba grešiti, bolje je grešiti u tome pravcu. Jer kad bi ljudi nemoćnoga duha bili svi podjednako oholi, kad se ne bi stideli ničega, i ni od čega se ne bi bojali – kako bi tada mogli biti spajani i održavani vezama? Masa je strahovita kad se ne boji. Otuda nije čudo što su proroci – koji nisu razmišljali o koristi malo njih, nego o opštoj koristi – toliko preporučivali skrušenost, kajanje i strahopoštovanje. I, uistinu, ljudi potčinjeni ovim afektima mogu mnogo lakše nego drugi da budu dovedeni dotle da najzad žive prema vođstvu razuma; to će reći, da budu slobodni, i da uživaju život blaženih.

POSTAVKA LV

Najveća oholost ili [najveća] malodušnost jeste najveće nepoznavanje sebe.

DOKAZ

Izlazi jasno iz 28. i 29. defin. afekata.

POSTAVKA LVI

Najveća obolost ili [najveća] malodušnost odaje najveću nemoć duše.

DOKAZ

Prvi osnov vrline jeste održavati svoje biće *(prema izv. stavu post. 22 ovoga dela)*, i to prema vođstvu razuma *(prema post. 24 ovoga dela)*. Dakle, ko samoga sebe ne poznaje, on ne poznaje ni osnov svih vrlina, i, prema tome, ni sve vrline. Zatim, raditi iz vrline nije ništa drugo nego raditi prema vođstvu razuma *(prema post. 24 ovoga dela)*; a ko radi prema vođstvu razuma, mora, nužnim načinom, znati da radi prema vođstvu razuma *(prema post. 43 dela 2)*; dakle, ko najviše ne poznaje samoga sebe, i, prema tome *(kao što smo već pokazali)*, sve vrline, on najmanje radi iz vrline; to će reći

(kao što je jasno iz 8. defin. ovoga dela), on je najnemoćniji dušom; i otuda *(prema pretb. post.)*, najveća oholost ili [najveća malodušnost odaje najveću nemoć duše. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Iz toga najjasnije sleduje da su oholi i malodušni najviše potčinjeni afektima.

PRIMEDBA

Međutim, malodušnost se lakše može popraviti nego oholost, jer je ova afekt radosti, a ona afekt žalosti, i otuda *(prema post. 18 ovoga dela)*, ova je jača od one.

POSTAVKA LVII

Oholi voli prisustvo parazita ili laskavaca, a mrzi prisustvo plemenitih.

DOKAZ

Oholost je radost proizašla iz toga što čovek ima o sebi bolje mišljenje nego što je pravo *(prema 28. i 6. defin. afekata)*. To mišljenje ohol čovek, koliko može, trudiće se da podržava *(vidi prim. post. 13 dela 3)*; otuda će oholi ljudi voleti prisustvo parazita ili laskavaca *(čije sam definicije izostavio, pošto su suviše poznate)*, a bežaće od prisustva plemenitih, koji o njima misle ono što je pravo. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Bilo bi suviše dugo nabrajati ovde sva zla oholosti, pošto su oholi ljudi potčinjeni svima afektima, ali nijednima manje nego afektima ljubavi i milosrđa.

Međutim, ovde se nikako ne sme prećutati da se oholim takođe naziva onaj ko o ostalima ima gore mišljenje nego što je pravo, i otuda, u tome smislu, oholost treba definisati kao radost proizašlu iz lažnoga mišljenja, prema kojem čovek sma-

tra da je nad ostalima. A malodušnost, suprotnu ovoj oholosti, treba definisati kao žalost proizašlu iz lažnoga mišljenja, prema kojem čovek smatra da je niži od ostalih. A kad to utvrdimo, lako shvatamo da je oholi, nužnim načinom, zavidljiv *(vidi prim. post. 55 dela 3)*, i da najviše mrzi one koji su najviše hvaljeni zbog [svojih] vrlina; dalje, da se njegova mržnja prema njima ne može lako pobediti ljubavlju ili dobročinstvom *(vidi prim. post. 41 dela 3)*, i da on uživa samo u prisustvu onih koji njegovoj nemoćnoj duši čine po volji, i od budale prave ludu.

Mada je malodušnost suprotna oholosti, ipak je malodušni čovek najbliži oholome. Jer kako njegova žalost proizlazi otuda što on svoju nemoć ceni prema moći ili vrlini drugih, njegova žalost će, dakle, biti ublažena; to će reći, on će se radovati ako se njegova moć predstavljanja bavi posmatranjem tuđih pogrešaka; otuda je postala ona poslovica: *Uteha za bedne je da imaju drugove u nevoljama.* A, naprotiv, on će se tim više žalostiti što smatra da je niži od ostalih. Otuda dolazi da niko nije više sklon zavisti nego malodušni; da se baš oni najviše trude da posmatraju dela ljudi, više radi toga da ih rešetaju [da ih kritikuju, kude], nego da ih popravljaju, i da oni, najzad, hvale samu malodušnost, i njome se ponose, – ali tako da ipak izgledaju malodušni. I to iz ovoga afekta sleduje isto tako nužnim načinom, kao što iz prirode trougla sleduje da su njegova tri ugla jednaka sa dva prava ugla.

A ja sam već rekao da ove i slične afekte nazivam rđavima, ukoliko obraćam pažnju samo na ljudsku korist. Ali zakoni prirode upravljaju se prema opštem redu prirode, čiji je deo čovek. Na to sam hteo ovde u prolazu da podsetim, da neko ne pomisli kako sam ovde hteo da pričam o pogreškama i besmislenim delima ljudi, a nisam hteo da izlažem prirodu i osobine stvari. Jer, kao što sam rekao u predgovoru trećega dela, ja ljudske afekte i njihove osobine posmatram na isti način kao i ostale prirodne stvari. I doista, ljudski afekti ne pokazuju manje moć i veštinu – ako ne ljudsku, ono bar prirode – nego mnoge druge stvari kojima se divimo, i u čijem posmatranju uživamo.

Ali produžujem da o afektima navodim ono što ljudima donosi koristi, ili što im nanosi štetu.

POSTAVKA LVIII

Slava se ne protivi razumu, nego može da proizlazi iz njega.

DOKAZ

Ovo je jasno iz 30. defin. afekata i iz definicije časnog; vidi nju u prim. 1 post. 37 ovoga dela.

PRIMEDBA

Ono što se zove tašta slava jeste zadovoljstvo samim sobom koje se podržava samim mišljenjem mase; kad nema više toga mišljenja, prestaje i samo zadovoljstvo, – to će reći *(prema prim. post. 52 ovog dela)* najviše dobro koje svako voli. Otuda dolazi da se onaj ko se hvali mišljenjem mase, uznemiravan svakodnevnom brigom, napreže, radi, i pokušava da održi [svoj] dobar glas. Jer gomila je promenljiva i nepostojana; prema tome, dobar glas brzo iščezava ako se ne čuva. A pošto svi žele da zadobiju odobravanje gomile, svako lako potiskuje dobar glas drugoga. Iz toga – pošto se vodi borba oko onoga što se smatra za najviše dobro – proizlazi [kod ljudi] ogromna želja da jedan drugoga na svaki način potisne; i ko, najzad, izađe kao pobedilac, slavi se više zbog toga što je drugome škodio nego što je sebi koristio. Dakle ova slava ili zadovoljstvo doista je tašto, jer nije nikakvo.

Šta treba primetiti o stidu, lako se može izvesti iz onoga što smo rekli o milosrđu i kajanju. Ja još samo dodajem da je kao milosrđe i stid, iako nije vrlina, ipak dobar, ukoliko pokazuje da u čoveku koji crveni od stida postoji žudnja da časno živi, – kao što se bol utoliko zove dobar ukoliko pokazuje da povređeni deo [tela] još nije istrulio [izumro]. Jer mada je čovek koji se nekoga dela stidi, uistinu tužan, on je ipak savršeniji od bestidnoga, koji nema nikakvu žudnju da časno živi.

To je ono što sam uzeo na sebe da primetim o afektima radosti i žalosti. – A što se tiče žudnji [požuda], one su doista dobre ili rđave ukoliko proizlaze iz dobrih ili rđavih afekata. Ali sve one, uistinu, – ukoliko se u nama stvaraju iz afekata

koji su stanja trpljenja, – jesu slepe *(kao što se lako izvodi iz onoga što smo kazali u prim. post. 44 ovoga dela),* i ne bi bile ni od kakve koristi kad bi ljudi lako mogli biti dovedeni do toga da žive prema samoj zapovesti razuma, – kao što ću sad ukratko pokazati.

POSTAVKA LIX

Za sve radnje za koje smo opredeljeni afektom koji je stanje trpljenja, možemo i bez njega biti opredeljeni razumom.

DOKAZ

Po razumu raditi nije ništa drugo *(prema post. 3 i defin. 2 dela 3)* nego raditi ono što sleduje iz nužnosti naše prirode, posmatrane same po sebi. A žalost je utoliko rđava ukoliko ovu moć delanja umanjuje ili ograničava *(prema post. 41 ovoga dela);* dakle ovim afektom ne možemo biti opredeljeni ni za kakvu radnju koju ne bismo mogli učiniti da smo bili vođeni razumom. Sem toga, radost je rđava utoliko ukoliko sprečava da čovek bude sposoban za delanje *(prema post. 41 i 43 ovoga dela);* dakle mi utoliko, takođe, ne možemo biti opredeljeni [pomoću nje] ni za kakvu radnju, koju ne bismo mogli da radimo, kad bismo se upravljali prema razumu. Najzad, ukoliko je radost dobra utoliko se slaže sa razumom (jer se ona sastoji u tome što se čovekova moć delanja uvećava ili pomaže); a ona je stanje trpljenja samo ukoliko se čovekova moć delanja pomoću nje ne povećava dotle da on sebe i svoje radnje adekvatno shvata *(prema post. 3 dela 3, sa njenom prim.).* Jer kad bi čovek aficiran radošću bio doveden do takvoga savršenstva da sebe i svoje radnje adekvatno shvata, on bi bio sposoban, čak bi bio sposobniji, za iste radnje za koje je sad opredeljen afektima koji su stanja trpljenja. A svi afekti odnose se na radost, žalost ili žudnju [požudu] *(vidi objašnjenje četvrte defin. afekata);* a žudnja *(prema 1. defin. afekata)* nije ništa drugo nego sam napor [težnja] za delanjem. Dakle, svim radnjama za koje smo opredeljeni afektom, koji je stanje trpljenja, možemo i bez njega, samim razumom, biti opredeljeni. *Š. s. i. d.*

DRUGI DOKAZ

Svaka radnja se zove rđavom utoliko ukoliko proizlazi iz toga što smo mi aficirani mržnjom ili kakvim rđavim afektom *(vidi izv. stav. 1 post. 45 ovoga dela)*. A nijedna radnja, posmatrana sama za sebe, nije dobra ili rđava *(kao što smo pokazali u predgovoru ovoga dela)*, nego jedna i ista radnja sad je dobra sad rđava. Dakle, istoj radnji koja je sad rđava ili proizlazi iz kakvoga rđavoga afekta možemo biti odvedeni razumom *(prema post. 19 ovoga dela). Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Ovo će postati jasnije [jednim] primerom. Naime radnja udaranja, ukoliko se fizički posmatra, i [ukoliko] samo na to obraćamo pažnju da čovek diže ruku, zatvara šaku, i celu ruku snažno kreće nadole, – jeste vrlina, koja se shvata iz sklopa ljudskoga tela. Ako je, dakle, čovek razdražen gnevom ili mržnjom, opredeljen da zatvori šaku ili da pokrene ruku, – to se, kao što smo pokazali u drugome delu, dešava zato što jedna i ista radnja može biti vezana sa kakvim bilo predstavama stvari. A otuda možemo za jednu i istu radnju biti opredeljeni kako onim predstavama stvari koje nejasno, tako i onima koje jasno i razgovetno shvatamo. Dakle, jasno je da svaka žudnja [požuda] što proizlazi iz afekta koji je stanje trpljenja, ne bi bila ni od kakve koristi kad bi ljudi mogli biti vođeni razumom.

Da vidimo sad zašto se žudnja što proizlazi iz afekta, koji je stanje trpljenja, naziva od nas slepom.

POSTAVKA LX

Žudnja [požuda] koja proizlazi iz radosti ili žalosti, koja se odnosi na jedan, ili na nekoliko, ali ne na sve delove tela, – nema odnosa prema koristi celoga čoveka.

DOKAZ

Pretpostavimo npr. da deo tela A, snagom nekoga spoljnog uzroka, tako ojača da preovlađuje ostalima *(prema post.*

6 ovoga dela). [U tome slučaju] ovaj deo neće se truditi da izgubi svoje snage radi toga da bi ostali delovi tela obavljali svoju dužnost [funkciju]. Jer on bi morao da poseduje snagu ili moć da izgubi svoje snage, što je *(prema post. 6 dela 3)* besmisleno. Dakle onaj deo i, prema tome *(prema post. 7 i 12 dela 3),* isto tako, duh trudiće se da održe ono stanje. Prema tome, žudnja koja proizlazi iz takvoga afekta radosti nema odnosa prema celini. Ako se, naprotiv, pretpostavi kako je deo A tako ograničen, da ostali [delovi) preovlađuju, onda se dokazuje na isti način da i žudnja, koja proističe iz žalosti, nema odnosa prema celini. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Pošto se radost većinom *(prema prim. post. 44 ovoga dela)* odnosi na jedan deo tela, mi, prema tome, većinom žudimo da održimo svoje biće, bez ikakvog osvrta na celokupno stanje našega zdravlja. Ovde još pridolazi da žudnje [požude], koje nas najviše obuzimaju *(prema izv. stavu post. 9 ovoga dela),* imaju odnos samo prema sadašnjosti a ne prema budućnosti.

POSTAVKA LXI

Žudnja [požuda], koja proizlazi iz razuma, ne može imati preteranosti.

DOKAZ

Žudnja [požuda] *(prema 1. defin. afekata),* posmatrana apsolutno [po sebi], jeste sama čovekova suština, ukoliko se ona shvata kao određena da nešto na neki način dela. Otuda žudnja, koja proizlazi iz razuma, – to će reći *(prema post. 3 dela 3),* koja se stvara u nama, ukoliko radimo, – jeste sama čovekova suština ili priroda, ukoliko se shvata kao opredeljena da radi ono što se adekvatno shvata pomoću same čovekove suštine *(prema defin. 2 dela 3).* Kad bi, dakle, ta žudnja mogla imati preteranosti, mogla bi, prema tome, ljudska priroda, posmatrana po sebi, da prevaziđe samu sebe ili da više

može nego što može, – što je očevidna protivrečnost. Otuda ova žudnja ne može imati preteranosti. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA LXII

Ukoliko duh shvata stvari prema zapovesti razuma, on je jednako aficiran, – bila to ideja jedne buduće, iil prošle, ili sadašnje stvari.

DOKAZ

Sve što shvata duh, vođen razumom, shvata on pod istim vidom večnosti ili nužnosti *(prema izv. stavu 2 post. 44 dela 2)*, i pri tome aficiran je istom izvesnošću [i ima o svemu istu izvesnost] *(prema post. 43 dela 2, i njenoj prim.)*. Otuda, bila to ideja jedne buduće, ili prošle, ili sadašnje stvari, duh sa istom nužnošću shvata stvar, i aficiran je istom izvesnošću [i ima o njoj istu izvesnost]; i bila to ideja jedne buduće, ili prošle, ili sadašnje stvari, ona će ipak biti jednako istinita *(prema post. 41 dela 2)*, to će reći *(prema defin. 4 dela 2)*, ona će ipak uvek imati iste osobine jedne adekvatne ideje. Dakle duh, ukoliko shvata stvari prema zapovesti razuma, jeste na isti način aficiran, – bila to ideja jedne buduće, ili prošle, ili sadašnje stvari. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Kad bismo imali adekvatno saznanje o trajanju stvari, i kad bismo vremena njihovoga postojanja mogli odrediti razumom, onda bismo buduće stvari posmatrali sa istim afektom kao sadašnje; a duh bi težio dobru, koje shvata kao buduće, isto kao i sadašnjem; i, prema tome, on bi zanemarivao, nužnim načinom, jedno manje sadašnje dobro, radi jednoga većega budućega dobra, i ne bi nikako težio onome što je u sadašnjosti dobro, ali je uzrok nekoga budućega zla, – kao što ćemo uskoro dokazati. Ali mi o trajanju stvari *(prema post. 31 dela 2)* možemo imati samo potpuno neadekvatno saznanje, a vreme postojanja stvari određujemo *(prema prim. post. 44 dela 2)* samom moći predstavljanja, koja nije

podjednako aficirana predstavom sadašnje kao onom buduće stvari. Otuda dolazi da je istinito saznanje dobroga i rđavoga, koje imamo, samo apstraktno ili opšte, i da je sud, koji donosimo o redu i uzročnoj vezi stvari, – da bismo mogli odrediti šta je za nas u sadašnjosti dobro ili rđavo, – više uobražen nego stvaran. Otuda nije čudo ako žudnja [požuda], koja proizlazi iz saznanja dobroga i rđavoga, – ukoliko ono predviđa budućnost, – može sasvim lako biti ograničena žudnjom prema stvarima, koje su prijatne u sadašnjosti. O ovome vidi postavku 16 ovoga dela.

POSTAVKA LXIII

Ko je vođen strahom i čini dobro da bi izbegao zlo, taj nije vođen razumom.

DOKAZ

Svi afekti koji se odnose na duh, ukoliko on dela, to će reći *(prema post. 3 dela 3)*, koji se odnose na razum, nisu nikakvi drugi nego afekti radosti i žudnje [požude] *(prema post. 59 dela 3)*. Dakle *(prema 13. defin. afekata)*, ko je vođen strahom i čini dobro iz straha od zla, taj nije vođen razumom. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Sujeverni koji bolje znaju kuditi poroke nego učiti vrlini, i koji teže ne da vode ljude razumom, nego da ih strahom tako obuzdaju da oni više beže od zla nego što vole vrline, – ne nameravaju ništa drugo nego da ostali, kao oni sami, postanu bedni. I otuda nije čudo što su oni ljudima većinom nesnosni i mrski.

IZVEDENI STAV

Žudnjom [požudom], koja proizlazi iz razuma, mi neposredno idemo za dobrim, a posredno bežimo od zla.

DOKAZ

Jer žudnja [požuda], koja proizlazi iz razuma, može proizlaziti samo iz afekta radosti, koji nije stanje trpljenja *(prema post. 59 dela 3)*; to će reći, iz radosti koja ne može imati preteranosti *(prema post. 61 ovoga dela)*, – a ne iz žalosti. Otuda ova žudnja *(prema post. 8 ovoga dela)* proizlazi iz saznanja dobra, a ne zla. Dakle, prema vodstvu razuma mi težimo neposredno za dobrim, i samo utoliko bežimo od zla. ***Š. s. i. d.***

PRIMEDBA

Ovaj izvedeni stav objašnjava se primerom bolesnoga i zdravoga. Bolestan jede ono što mu je odvratno, iz straha od smrti. A zdrav se raduje jelu, i tako bolje uživa život nego kad bi se bojao smrti i kad bi želeo da je neposredno izbegne. – Tako se sudija, koji ne osuđuje krivca na smrt iz mržnje ili gneva itd., nego jedino iz ljubavi prema opštem dobru, upravlja samo prema razumu.

POSTAVKA LXIV

Saznanje zla jeste neadekvatno saznanje.

DOKAZ

Saznanje zla *(prema post. 8 ovoga dela)* jeste sama žalost, ukoliko smo je svesni. A žalost je prelaz manjem savršenstvu *(prema 3. defin. afekata)*, i zbog toga ona ne može da se razume pomoću same čovekove suštine *(prema post. 6 i 7 dela 3)*; i zato *(prema defin. 2 dela 3)* je stanje trpljenja, koje *(prema post. 3 dela 3)* zavisi od neadekvatnih ideja. A, prema tome *(prema post. 29 dela 2)*, saznanje njega, naime saznanje zla, jeste neadekvatno. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Odavde izlazi da ljudski duh, kad bi imao samo adekvatne ideje, ne bi mogao obrazovati nikakav pojam o zlu.

POSTAVKA LXV

Pod vođstvom razuma [kad razum upravlja nama], mi ćemo ići za većim od dva dobra i za manjim od dva zla.

DOKAZ

Dobro, koje nas sprečava da uživamo u većem dobru, jeste, uistinu, zlo. Jer rđavim i dobrim *(kao što smo pokazali u predgovoru ovoga dela)* nazivaju se stvari, ukoliko ih poredimo jedne sa drugima, i *(iz istoga razloga)* manje zlo jeste uistinu dobro. Otuda *(prema izv. stavu post. 63 ovoga dela)*, pod vođstvom razuma [kad razum upravlja nama], mi ćemo težiti samo za većim dobrom i manjim zlom, ili ćemo ići za njima. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Pod vođstvom razuma [kad razum upravlja nama], ići ćemo za manjim zlom radi većega dobra, a zanemarićemo manje dobro, koje je uzrok većega zla. Jer zlo, koje se ovde naziva manjim, jeste, uistinu, dobro, a dobro je, naprotiv, zlo. Otuda *(prema izv. stavu post. 63 ovoga dela)* ćemo onome težiti, a ovo ćemo zanemariti. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA LXVI

Pod vođstvom razuma (kad razum upravlja nama), mi ćemo pretpostavljati veće buduće dobro manjem sadašnjem, a manje sadašnje zlo većem budućem.

DOKAZ

Kad bi duh mogao imati adekvatno saznanje o budućoj stvari, on bi prema budućoj stvari bio aficiran istim afektom kao prema sadašnjoj *(prema post. 62 ovoga dela)*. Zato, ukoliko obraćamo pažnju na sam razum, – kao što, prema našoj pretpostavci, činimo u ovoj postavci, – ista je stvar da li se pretpostavlja veće dobro ili zlo kao buduće ili kao sadašnje. A otuda ćemo mi *(prema post. 65 ovoga dela)* veće buduće dobro pretpostavljati manjem sadašnjem itd. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Pod vođstvom razuma [kad razum upravlja nama], mi ćemo težiti manjem sadašnjem zlu, koje je uzrok većega budućega dobra, a zanemarićemo manje sadašnje dobro, koje je uzrok većega budućega zla. Ovaj izv. stav odnosi se prema preth. post. kao izv. stav post. 65 prema samoj post. 65.

PRIMEDBA

Ako, dakle, uporedimo prethodno sa onim što smo u ovome delu do postavke 18 izložili [pokazali] o snazi afekata, lako ćemo videti u čemu se razlikuje čovek koji je vođen samim afektom, ili mnenjem, od čoveka koga vodi razum. Jer onaj čini – hteo to ili ne hteo – ono o čemu se nalazi u najvećem neznanju; međutim, ovaj čini jedino samome sebi po volji, i radi samo ono što zna da je prvo [najvažnije] u životu, i za čim, zbog toga, najviše žudi. I stoga zovem onoga robom, a ovoga slobodnim čovekom, o čijem bih duhu i načinu života još nešto hteo da primetim.

POSTAVKA LXVII

Slobodan čovek ne misli ni o čemu manje nego o smrti, i njegova mudrost nije razmišljanje o smrti nego o životu.

DOKAZ

Slobodan čovek, to će reći onaj ko živi samo prema zapovesti razuma, nije vođen strahom od smrti *(prema post. 63 ovoga dela);* nego žudi neposredno za dobrim *(prema izv. stavu iste post.);* to će reći *(prema post. 24 ovoga dela),* žudi da radi, da živi, da održava svoje biće na osnovi traženja sopstvene koristi. I tako, on ne misli ni o čemu manje nego o smrti; a njegova mudrost je razmišljanje o životu. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA LXVIII

Kad bi se ljudi rađali slobodni, oni ne bi obrazovali nikakav pojam o dobrome i rđavome, dotle dok bi bili slobodni.

DOKAZ

Rekao sam da je slobodan onaj koga vodi samo razum; ko se, dakle, rađa slobodan, i ostaje slobodan, taj ima samo adekvatne ideje, i zato nema nikakav pojam o rđavome *(prema izv. stavu post. 64 ovoga dela)*, i, prema tome (pošto su dobro i rđavo korelata), ni o dobru. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Iz 4. postavke ovoga dela jasno je da je pretpostavka ove postavke netačna [lažna], i da se može shvatiti jedino ukoliko obratimo pažnju na samu ljudsku prirodu, ili, pre, na Boga, – ne ukoliko je on beskrajan, nego samo ukoliko je uzrok što čovek postoji.

I ovo, i drugo, što smo već dokazali, izgleda da je Mojsije naznačio u onoj istoriji o prvome čoveku. Jer u njoj se ne zamišlja nikakva druga božja moć do ona kojom je stvorio čoveka; to će reći, moć kojom se on jedino brinuo za korist čovekovu; i utoliko se priča da je Bog zabranio slobodnome čoveku da jede od drveta saznanja dobra i zla, i da će se čovek, čim sa njega bude jeo, odmah više bojati smrti nego što će želeti da živi. Zatim, čovek je saznao – kad je našao ženu koja se potpuno slagala sa njegovom prirodom – da u prirodi nema ničega što bi mu moglo biti korisnije nego ona; ali pošto je verovao da su mu životinje slične, odmah je počeo da podražava njihove afekte *(vidi post. 27 dela 3)*, i da gubi svoju slobodu, koju su posle povratili patrijarsi, vođeni Hristovim duhom, to će reći, božjom idejom, od koje jedine zavisi da je čovek slobodan, i da dobro, koje sebi želi, želi i ostalim ljudima, – kao što smo napred *(prema post. 37 ovoga dela)* dokazali.

POSTAVKA LXIX

Vrlina slobodnoga čoveka pokazuje se podjednako velika u izbegavanju kao u savlađivanju opasnosti.

DOKAZ

Jedan afekt može biti ograničen [obuzdan] ili uklonjen [uništen] samo afektom suprotnim i jačim od onoga koji treba ograničiti *(prema post. 7 ovoga dela)*. A slepa smelost i strah jesu afekti koji se mogu shvatiti kao podjednako veliki *(prema post. 5 i 3 ovoga dela)*. Dakle, zahteva se podjednako velika vrlina duše ili jačina duha *(vidi njenu definiciju u prim. post. 59 dela 3)* za ograničavanje smelosti, kao za ograničavanje straha; to će reći *(prema defin. 40 i 41 afekata)*, slobodan čovek sa istom vrlinom duše izbegava opasnosti, sa kojom pokušava da ih savlada. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Dakle slobodnome čoveku blagovremeno bekstvo uračunava se u podjednako veliku jačinu volje kao borba; ili, slobodan čovek bira bitku sa istom jačinom volje ili prisustvom duha kao i bekstvo.

PRIMEDBA

Šta je jačina volje, ili šta pod njom razumem, objasnio sam u primedbi post. 59 dela 3. A pod opasnošću razumem sve ono što može biti uzrok nekoga zla, – naime: žalosti, mržnje, razdora itd.

POSTAVKA LXX

Slobodan čovek koji među neznalicama živi, trudi se, koliko može, da izbegne njihova dobročinstva.

DOKAZ

Svaki sudi prema svome nahođenju šta je dobro *(vidi prim. post. 39 dela 3)*; dakle neznalica, koji je nekome učinio dobročinstvo, ceniće to dobročinstvo prema svome nahođenju, i kad vidi da ga onaj ko ga je primio manje ceni, ožalostiće se *(prema post. 42 dela 3)*. A slobodan čovek nastoji da ostale

ljude veže za sebe prijateljstvom *(prema post. 37 ovoga dela)*, a ne da im [njihova] dobročinstva vraća onima koje oni prema njihovome afektu računaju kao jednaka, i nastoji da sebe i ostale vodi slobodnim sudom razuma, i da čini samo ono što je sam upoznao kao najvažnije. Dakle slobodan čovek, da ne bi bio omrznut od neznalica, i da ne bi slušao njihov nagon, nego samo razum, trudiće se, koliko može, da izbegne njihova dobročinstva. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Kažem, *koliko može*. Jer, iako su to neznalice, oni su ipak ljudi koji u slučajevima nužde mogu da ukažu ljudsku pomoć, od koje ništa nije dragocenije; i zato se često dešava da je nužno primiti od njih dobročinstvo i, prema tome, opet im biti zahvalan prema njihovome nahođenju. Ovome pridolazi da je i u odbijanju [njihovih] dobročinstava nužna opreznost, da ne izgledamo kao da ih preziremo, ili da se iz srebroljublja [lakomosti] bojimo vraćanja, – i da ne bismo tako, dok izbegavamo njihovu mržnju, tim samim pali u njihovu nemilost. Otuda, pri odbijanju dobročinstava treba uzimati u obzir korisno i pošteno.

POSTAVKA LXXI

Samo su slobodni ljudi jedni drugima veoma zahvalni [najzahvalniji].

DOKAZ

Samo su slobodni ljudi jedni drugima veoma korisni [najkorisniji], i vezuju se među sobom najvećom nužnošću [vezom] prijateljstva *(prema post. 35 ovoga dela, i njenom 1. izv. stavu)*, i trude se istom revnošću ljubavi da jedni drugima čine dobro *(prema post. 37 ovoga dela)*; i tako su *(prema 34. defin. afekata)* samo slobodni ljudi jedni drugima veoma zahvalni [najzahvalniji]. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Zahvalnost koju ljudi, vođeni slepom požudom, ukazuju jedni drugima, jeste, najčešće, pre trgovina ili gramženje nego zahvalnost.

Dalje, nezahvalnost nije afekt. Ipak je nezahvalnost ružna, jer najčešće pokazuje da je čovek ispunjen [aficiran] suviše velikom mržnjom, gnevom, ili ohološću, ili srebroljubljem [lakomošću] itd. A ko iz gluposti ne zna da naknadi darove, nije nezahvalan, a još je mnogo manje [to] onaj ko se poklonima naložnice ne daje pokrenuti da služi njenoj pohoti, niti poklonima lopova da njegove krađe zataji, ili poklonima drugoga sličnoga čoveka [da nešto slično učini]. Jer, naprotiv, onaj pokazuje da ima postojan duh, ko se ne daje potkupiti nikakvim poklonima za svoju [sopstvenu] ili za opštu propast.

POSTAVKA LXXII

Slobodan čovek ne radi nikad podmuklo [lukavo], nego uvek pošteno [iskreno].

DOKAZ

Ako bi slobodan čovek, ukoliko je slobodan, radio nešto podmuklo [lukavo], on bi to radio po zapovesti razuma (jer ga samo utoliko zovemo slobodnim). I tako bi podmuklo raditi bila vrlina *(prema post. 24 ovoga dela)*, i, prema tome *(prema istoj post.)*, za svakoga, radi održavanja njegovoga bića, bilo bi korisnije [mudrije] da podmuklo radi; to će reći *(kao što je po sebi jasno)*, ljudima bi bilo korisnije da se samo u rečima slažu, a da u stvari budu protivni jedni drugima, što *(prema izv. stavu post. 31 ovoga dela)* je besmisleno. Dakle, slobodan čovek itd. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Ako se sad postavi pitanje: šta onda ako bi čovek, iz sadašnje smrtne opasnosti, mogao da se spase verolomstvom, – zar mu tada osvrt prema održavanju svoga [sopstvenoga] bića ne bi neizostavno savetovao da bude verolornan? Na to

na isti način treba odgovoriti: ako bi razum to savetovao, on bi, dakle, savetovao to svima ljudima, i tako bi razum neizostavno savetovao ljudima da samo podmuklo [lukavo] sklapaju ugovore, sjedinjuju snage i poseduju opšta prava [sklapaju ugovore za sjedinjavanje snaga i za posedovanje opštih prava], – to će reći, savetovao bi im da, uistinu, nemaju zajednička prava, – što je besmisleno.

POSTAVKA LXXIII

Čovek kojim upravlja razum slobodniji je u državi, gde živi prema opštoj odluci, nego u samoći, gde sluša samo sebe.

DOKAZ

Čoveka, kojim upravlja razum, ne nateruje strah da sluša *(prema post. 63 ovoga dela)*; nego – ukoliko se trudi da održi svoje biće prema zapovesti razuma, to će reći *(prema prim. post. 66 ovoga dela)*, ukoliko se trudi da slobodno živi – on želi da ima obzira prema opštem životu i opštoj koristi *(prema post. 37 ovoga dela)*, i, prema tome *(kao što smo pokazali u prim. 2. post. 37 ovoga dela)*, želi da živi prema opštoj odluci države. Dakle, čovek kojim upravlja razum, želi da održava opšta prava države da bi slobodnije živeo. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Ovo, i slično, što smo izložili o istinitoj čovekovoj slobodi, odnosi se na jačinu duha, to će reći *(prema prim. post. 59 dela 3)*, na jačinu volje i na plemenitost.

Ne smatram za vredno truda da sve osobine duhovne jačine ovde odelito navodim, a još mnogo manje da dokazujem kako čovek jakoga duha nikoga ne mrzi, ni na koga se ne ljuti, nikome ne zavidi, ni na koga se ne gnevi, nikoga ne prezire, i ni najmanje nije ohol. Jer ovo, i sve što se odnosi na istiniti život i na religioznost [religiju], daje se lako dokazati iz postavaka 37 i 46 ovoga dela; naime da mržnju treba pobediti ljubavlju, i da svako ko se upravlja prema razumu želi da dobro, koje sebi žudi, pripadne i ostalima. Uz ovo

pridolazi ono što smo napomenuli u primedbi postavke 50 ovoga dela, i na drugim mestima, – naime, da čovek jakoga duha pre svega ima u vidu kako sve sleduje iz nužnosti božanske prirode i da, stoga, sve što misli da je nesnosno i rđavo, i, sem toga, sve što izgleda bezbožno, strašno, nepravično i stidno, postaje otuda što on same stvari shvata pometeno, nepotpuno i zbunjeno. I zbog toga se on trudi, pre svega, da shvati stvari kakve su one po sebi, i da otkloni smetnje istinitoga saznanja, kao što su: mržnja, gnev, zavist, podsmeh, oholost, i ostalo ove vrste što smo pomenuli u prethodnim stavovima. I otuda se, kao što smo kazali, on trudi, koliko može, da dobro radi i da bude veseo.

A dokle dopire ljudska vrlina da to dostigne, i šta ona može, pokazaću u sledećem delu.

DODATAK

Ono što sam u ovome delu saopštio o pravome načinu života, nije tako raspoređeno da se može videti jednim pogledom, – nego sam to dokazao rastureno, naime prema tome kako sam mogao lakše jedno iz drugoga da izvedem. Naumio sam, dakle, da to ovde ponovo saberem, i da svedem na najvažnije glave [stavove].

Glava I

Svi naši napori [težnje] ili žudnje [požude] sleduju iz nužnosti naše prirode tako, da se mogu razumeti ili pomoću nje same, kao pomoću svoga najbližega uzroka, ili ukoliko smo [mi] deo prirode koji po sebi, bez drugih individua, ne može adekvatno da se shvati.

Glava II

Žudnje [požude] koje iz naše prirode tako sleduju, da pomoću nje same mogu da se razumeju, jesu one koje se odnose na duh, ukoliko se ovaj shvata kao da se sastoji iz adekvatnih ideja. Ostale pak žudnje odnose se na duh samo

ukoliko on stvari neadekvatno shvata; a njihova snaga i rašćenje ne može da se objasni [odredi, definiše] ljudskom moći, nego moći stvari koje su van nas; i zbog toga se one [prve] s pravom zovu radnje, a ove [druge] stanja trpljenja [pasivna stanja]. Jer one [prve] uvek pokazuju našu moć, a ove [druge], naprotiv, našu nemoć i nepotpuno [okrnjeno] saznanje.

Glava III

Naše radnje, to jest one žudnje [požude] koje se objašnjavaju [određuju, definišu] ljudskom moći ili razumom, jesu uvek dobre; ostale pak mogu biti kako dobre tako i rđave.

Glava IV

Otuda je u životu pre svega korisno da, koliko možemo, usavršimo intelekt ili razum, – i u tome jedinom sastoji se čovekova najveća sreća ili blaženstvo. Jer blaženstvo nije ništa drugo nego samo zadovoljenje [mirnoća] duše, koje proizlazi iz intuitivnoga saznanja Boga. A usavršiti intelekt nije, isto tako, ništa drugo, nego razumeti Boga i božje atribute, i radnje koje sleduju iz nužnosti njegove prirode. Zbog toga, krajnji cilj čoveka koga vodi razum, to jest [njegova] najviša žudnja kojom on teži da svima ostalima upravlja, jeste ono što ga vodi tome da adekvatno shvati sebe i sve stvari što mogu da padnu u oblast njegovoga saznanja [što mogu da budu objekt njegovoga saznanja].

Glava V

Dakle ne postoji nikakav razuman život bez saznanja; i stvari su samo utoliko dobre ukoliko pomažu čoveka da uživa u životu duha, koji se objašnjava [određuje, definiše] saznanjem. A, naprotiv, kažemo da je rđavo samo ono što sprečava čoveka da usavršava [svoj] razum, i da uživa u razumnome životu.

Glava VI

Ali pošto je sve ono čemu je čovek delatni [eficijentni] uzrok nužnim načinom dobro, čoveku se, dakle, ne može do-

goditi ništa rđavo, sem od spoljnih uzroka; naime ukoliko je on deo cele prirode, čije zakone ljudska priroda mora da sluša, i kojoj je primorana da se prilagodi gotovo na beskrajno mnogo načina.

G l a v a VII

Nemoguće je da čovek nije deo prirode, i da ne ide za njenim opštim redom. Ali ako čovek živi među takvim individuama koje se slažu sa njegovom sopstvenom prirodom, tim samim će čovekova delatna moć biti pomagana i podržavana. A, naprotiv, ako se nalazi između takvih [individua], koje se nimalo ne slažu sa njegovom prirodom, on će jedva moći da im se prilagodi bez velike promene samoga sebe.

G l a v a VIII

Sve što postoji u prirodi stvari, što sudimo da je rđavo, ili da može sprečiti da mi postojimo, i da uživamo u razumnome životu, – to smemo udaljiti od sebe onim načinom koji nam se čini sigurniji. A, naprotiv, sve što postoji, što sudimo da je dobro ili korisno za održavanje našega bića i za uživanje razumnoga života, – to nam je dopušteno da uzmemo za našu upotrebu, i da ga na svaki način upotrebimo. I, uopšte, svakome je, prema najvišem pravu prirode, dopušteno da čini ono što sudi [smatra] da doprinosi njegovoj koristi.

G l a v a IX

Ništa se ne može više slagati sa prirodom jedne stvari nego ostale individue iste vrste. Otuda (p r e m a g l a v i 7) za čoveka nema ničeg korisnijeg za održavanje sopstvenoga bića, i za uživanje u razumnome životu, nego [što je] čovek kojim upravlja razum.

Pošto mi, dalje, između pojedinačnih stvari ne poznajemo ništa što bi bilo izvrsnije od čoveka kojim upravlja razum, – to, dakle, niko ne može ničim bolje pokazati koliko vredi po umešnosti i darovitosti, nego time što ljude tako vaspitava da oni, najzad, žive po sopstvenoj vladi razuma.

Glava X

Ukoliko su ljudi ispunjeni jedan prema drugome zavišću ili kakvim afektom mržnje, utoliko su oni suprotni jedan drugome i, prema tome, imaju da se boje jedan drugoga tim više što mogu više [što poseduju veću moć] nego ostale individue prirode.

Glava XI

Ipak se duše pobeđuju ne oružjem, nego ljubavlju i plemenitošću.

Glava XII

Ljudima je, pre svega, korisno da sklapaju međusobne odnose [da dovode u saglasnost svoje navike], i da se vezuju takvim vezama pomoću kojih će najpre svi činiti jedno; i, uopšte, da rade ono što služi utvrđivanju prijateljstva.

Glava XIII

Ali za ovo se traže umešnost i budnoća. Jer ljudi su promenljivi (naime retki su koji žive po propisu razuma), a, pri tome, većina ih je zavidljiva, i sklona više osveti nego milosrđu. Dakle potrebna je posebna moć duše, pa da čovek podnese svakoga od njih, sa njegovom naravi, a da se uzdrži da podražava njegove afekte. A, međutim, oni koji ljude rešetaju [kritikuju], i radije kude poroke nego što uče vrlinama, i ne znaju da snaže duše ljudi, nego da ih lome, – oni su nesnosni i sebi i ostalima. – Zbog toga su mnogi, iz suviše velike netrpeljivosti duha i lažne verske revnosti, više voleli da žive među životinjama nego među ljudima; kao što dečaci ili mladići koji ne mogu ravnodušno da podnesu prekore [svojih] roditelja, beže u vojsku, i pretpostavljaju nezgode rata i tiransku vlast domaćim udobnostima i roditeljskim opomenama, i podnose da se na njih stavi svaki teret, – samo da se osvete roditeljima.

Glava XIV

Dakle mada ljudi većinom sve uređuju prema svojoj samovolji, ipak iz njihove opšte zajednice [iz njihovoga udruživanja, iz socijalnoga života] proizlazi mnogo više koristi nego štete. Otuda je bolje njihove uvrede ravnodušno podnositi, a revnosno raditi ono što služi stvaranju sloge i prijateljstva.

Glava XV

Ono što proizvodi slogu, svodi se na pravičnost, pravednost i poštenje. A sem onoga što je nepravedno i nepravično, ljudi takođe teško podnose i ono što se smatra kao sramno, ili kad neko prezire [opšte] primljene državne običaje. A da se zadobije ljubav, nužno je, pre svega, ono što se odnosi na religioznost [religiju] i moralnost. O tome vidi prim. 1 i 2 post. 37 i prim. post. 46, i prim. post. 73 dela 4.

Glava XVI

Sem toga, obično se sloga najčešće stvara iz straha, ali bez vernosti [poverenja]. Dodaj tome da strah proizlazi iz nemoći duše, i da, zbog toga, ne pripada upotrebi razuma, — kao ni sažaljenje, iako ovo izgleda da nosi na sebi privid moralnosti.

Glava XVII

Sem toga, ljudi se zadobijaju isto tako i darežljivošću, naročito oni koji nemaju odakle da pribave sebi ono što je potrebno za održavanje života. Ali, ipak, daleko prevazilazi snage i korist [interes] privatnoga čoveka da pomaže svakom siromašnome. Jer bogatstvo privatnoga čoveka ni izdaleka nije dovoljno da to pruži. A sposobnost jednoga čoveka [pojedinca] suviše je ograničena, da bi mogla sve vezati prijateljstvom za sebe. Otuda briga za siromahe pada u dužnost celome društvu [celoj zajednici], i odnosi se samo na opšte dobro.

Glava XVIII

U primanju dobročinstava i u posvedočavanju zahvalnosti mora biti sasvim drukčije [naše] staranje. O tome vidi prim. post. 70 i prim. post. 71 dela 4.

Glava XIX

Sem toga, čulna ljubav, to će reći pohota za rađanjem, koja proizlazi iz [spoljnog] oblika, i, uopšte, svaka ljubav koja ima [priznaje] drugi uzrok a ne slobodu duše, prelazi lako u mržnju, ako nije – što je još gore – vrsta ludila, i tada se više podstiče razdorom nego slogom. Vidi prim. post. 31 dela 3.

Glava XX

Što se tiče braka, izvesno je da se on slaže sa razumom, ako požuda za spajanjem tela nije izazvana [stvorena] samim [spoljnim] oblikom, nego, isto tako, ljubavlju da se rode deca, i da se mudro vaspitaju; i, ako, sem toga, ljubav jednoga i drugoga, naime muža i žene, nema za uzrok sâm [spoljni] oblik, nego, pre svega, slobodu duše.

Glava XXI

Sem toga, laskanje proizvodi slogu, ali gnusnim porokom ropstva ili verolomstvom, jer se laskanjem niko više ne dâ uhvatiti nego gordi ljudi, koji hoće da su prvi, a to nisu.

Glava XXII

U malodušnosti nalazi se lažni privid moralnosti i religioznosti [religije]. I mada je malodušnost suprotna oholosti, ipak je malodušan čovek najbliži oholom. Vidi prim. post. 57 dela 4.

Glava XXIII

Osim ovoga, stid doprinosi saglasnosti samo u onim stvarima koje se ne mogu sakriti. Zatim, pošto je sâm stid vrsta žalosti, on se ne odnosi na upotrebu razuma.

Glava XXIV

Ostali afekti žalosti [upravljeni] protiv [drugih] ljudi, jesu neposredno suprotni pravičnosti, pravednosti, čestitosti, moralnosti i religioznosti [religiji]; i mada negodovanje izgleda da nosi na sebi privid pravednosti, ipak se živi bez zakona onde gde je svakome dopušteno da donosi sud o delima drugih, ili da osvaja pravo sebi ili drugom.

Glava XXV

Ljubaznost [prijatnost], to će reći žudnja da se dopadamo ljudima, spada u moralnost, kad je opredeljena razumom (kao što smo rekli u prim. 1 post. 37 dela 4). Ali ako proizlazi iz afekta, ona je slavoljublje, ili žudnja kojom ljudi pod lažnim prividom moralnosti najčešće izazivaju razdore i bune. Jer ko želi da ostale pomogne savetom ili delom da zajedno sa njime uživaju u najvećem dobru, taj će, pre svega, težiti tome da zadobije za sebe njihovu ljubav, a ne da izazove njihovo divljenje, – kako bi [njegovo] učenje bilo nazvano njegovim imenom, – i neće im, uopšte, davati nikakve povode za zavist. Potom, u zajedničkim razgovorima čuvaće se da navodi ljudske poroke i brinuće se da o ljudskoj nemoći samo uzdržano [sa rezervom] govori, – a obilno će govoriti o ljudskoj vrlini ili moći, i kojim se putem ona može usavršiti, tako da se ljudi, koliko do njih stoji, ne iz straha ili odvratnosti, nego podstaknuti samim afektom radosti, trude da žive prema propisu razuma.

Glava XXVI

Sem ljudi, mi ne poznajemo u prirodi nikakvo pojedinačno biće čijem bismo duhu mogli da se radujemo i koje bismo mogli da vežemo za sebe prijateljstvom ili kakvom vrstom opštenja. I zato, obzir na našu korist ne zahteva da održavamo ništa što postoji u prirodi stvari, sem ljudi; još više, uči nas da sve ostalo, prema njegovoj različitoj upotrebljivosti, održavamo, uništavamo, ili da ga na svaki način prilagođujemo za našu upotrebu.

Glava XXVII

Korist što imamo od stvari koje su van nas, – pored iskustva i saznanja koja dobijamo iz toga što ih posmatramo i menjamo iz jednih oblika u druge, – sastoji se naročito u održavanju tela. A iz ovoga razloga poglavito su korisne one stvari koje telo mogu tako da održavaju [snaže] i hrane, da su svi njegovi delovi u stanju da pravilno vrše svoje funkcije [svoju dužnost]. Jer što je telo sposobnije da na više načina bude aficirano, i da spoljna tela aficira na više načina, time je i duh sposobniji za mišljenje (vidi post. 38 i 39 dela 4). A izgleda da u prirodi postoji veoma malo stvari ove vrste; zato se za nužnu ishranu tela traži upotreba mnoge hrane različite vrste [prirode]. Jer čovekovo telo sastoji se iz vrlo mnogo delova različite prirode, kojima je potrebna neprekidna i različita hrana, da bi celo telo bilo podjednako sposobno za sve što može da proizađe iz njegove prirode i, prema tome, da bi duh, isto tako, bio podjednako sposoban da mnogo shvata.

Glava XXVIII

Ali da bi se to pribavilo, jedva bi bile dovoljne snage pojedinačnoga čoveka, kad ljudi ne bi ukazivali jedan drugome uzajamnu pomoć. – Ali novac je doneo kratak izvod [kompendijum] svih stvari; otuda je došlo da je duh gomile obično najviše obuzet predstavom novca, – jer se jedva kakva vrsta radosti može predstaviti, koja ne bi bila praćena idejom novca kao uzrokom.

Glava XXIX

Ali ovo je porok samo kod onih koji ne traže novac iz potrebitosti, ili iz nužnosti, nego zato što su naučili veštine [smicalice] dobiti, kojima se naduveno hvališu. Uostalom, oni hrane [svoje] telo iz navike, ali oskudno, zato što misle da od svojih dobara gube onoliko koliko bi utrošili na održavanje svoga tela. A zadovoljni malim žive oni koji poznaju pravu korist novca, i meru bogatstva odmeravaju samo prema potrebi.

G l a v a XXX

Pošto su, dakle, one stvari dobre koje pomažu delove tela da obavljaju njihove funkcije [njihovu dužnost], a [pošto se] radost sastoji u tome da moć čovekova – ukoliko se on sastoji iz duha i tela – biva pomagana ili uvećavana, – dobro je, dakle, sve ono što donosi radost. Ali ipak, pošto, s druge strane, stvari ne delaju s tim ciljem da nas aficiraju radošću, i pošto se njihova delatna moć ne upravlja prema našoj koristi, i, najzad, pošto se radost najčešće poglavito odnosi na jedan deo tela, – afekti radosti, dakle (sem tamo gde je razuma i budnoće), i, prema tome, isto tako žudnje koje iz njih proizlaze, najčešće imaju preteranosti. – Uz to dolazi da mi iz afekta smatramo za najvažnije ono što je u sadašnjosti prijatno, a da buduće ne možemo [nismo u stanju] ceniti istim afektom duše. – Vidi prim. post. 44 i prim. post. 60 dela 4.

G l a v a XXXI

A sujeverje, naprotiv, izgleda da utvrđuje kako je dobro ono što donosi žalost, a, naprotiv, rđavo ono što donosi radost. Ali, kao što smo već rekli (vidi prim. post. 45 dela 4), niko, sem zavidljivca, ne raduje se mojoj nemoći i nezgodi. Jer što smo većom radošću aficirani, to većem savršenstvu prelazimo, i, prema tome, tim više učestvujemo u božanskoj prirodi. Isto tako, radost nikad ne može biti rđava kad je umeravana pravim osvrtom na našu korist. A koga, naprotiv, vodi strah i čini dobro da bi izbegao zlo, – njega ne vodi razum.

G l a v a XXXII

Ali ljudska moć potpuno je ograničena, i beskrajno nadmašena od moći spoljnih uzroka. I otuda mi nemamo apsolutnu moć da stvari koje su izvan nas podesimo za našu upotrebu. A, ipak, mi ćemo mirnoga duha [ravnodušno] podneti ono što nam se dogodi, suprotno onome što zahteva obzir na našu korist, – ako smo svesni toga da smo izvršili svoju dužnost, a da se moć koju imamo nije mogla dotle pružiti da to izbegnemo, i [ako smo svesni toga] da smo [samo] deo cele pri-

rode, čijem redu sledujemo. Ako to razumemo jasno i razgovetno, onda će se onaj deo nas, koji dolazi do izraza u saznanju [koji se definiše kao saznanje], to će reći, bolji deo nas, time potpuno umiriti [zadovoljiti], – i trudiće se da trajno ostane u tome miru [zadovoljenju]. Jer ukoliko saznajemo, možemo žudeti samo za onim što je nužno, i potpuno se umiriti samo u istinitom. Otuda, ukoliko to pravilno shvatimo, utoliko se napor [težnja] boljega dela nas slaže sa redom cele prirode.

5

O moći razuma, ili o ljudskoj slobodi

PREDGOVOR

Prelazim, najzad, na drugi [idući] deo Etike, u kojem se raspravlja o načinu ili putu što vodi slobodi. U ovome delu, dakle, govoriću o moći razuma [saznanja], pokazujući šta može sam razum protiv afekata, i, zatim, šta je sloboda duha ili blaženstvo. Iz toga ćemo videti, koliko je mudrac moćniji od neznalice.

A na koji način, i kojim se putem razum mora usavršiti, i, zatim, kakvom veštinom telo treba negovati, da bi ono moglo vršiti svoje funkcije kako valja, – to ne spada ovde. Jer se ovo poslednje odnosi na medicinu, a ono prvo na logiku.

Ovde ću, dakle, kao što sam rekao, raspravljati o samoj moći duha ili razuma, i, pre svega, pokazaću koliku i kakvu vlast ima on nad afektima, da ih obuzda [ograniči] i umeri. Jer smo napred već dokazali da nad njima nemamo apsolutnu vlast.

Doduše, stoičari su bili mišljenja da afekti apsolutno zavise od naše volje i da im možemo apsolutno zapovedati. Međutim, oni su iskustvom koje se glasno protivilo, a ne svojim principima, bili primorani da priznadu kako se za obuzdavanje [ograničavanje] i umeravanje afekata traže znatno vežbanje i napor [revnost]; što se neko (ako se tačno sećam) trudio da pokaže

na primeru dva psa, jednoga domaćeg a drugoga lovačkog. Naime on je uspeo da ih vežbanjem dovede, najzad, dotle, da se domaći pas navikne na lov, a, naprotiv, da se lovački pas uzdrži od gonjenja zečeva. Ovome mišljenju veoma je naklonjen Kartezije. Jer on smatra da je duša, ili duh, naročito tesno spojen sa izvesnim delom mozga, naime sa takozvanom moždanom žircom [glandula pinealis], pomoću koje duh opaža sve pokrete što se proizvode u telu, i spoljne predmete, i koju duh, samo time što hoće, može različito da pokreće. Dekart tvrdi da je ova žlezda tako postavljena [da tako lebdi] u sredini mozga da najmanjim kretanjem životnih duhova [spiritus animales] može biti pokretana. Dalje, on tvrdi da ova žlezda lebdi u sredini mozga na toliko raznih načina na koliko raznih načina prima ona udar od životnih duhova, i da se, sem toga, toliko različitih tragova u nju utiskuje, koliko ima različitih spoljnih predmeta što same životne duhove njoj teraju. Otuda dolazi da žlezda, ako je posle voljom duše, koja je različito kreće, u ovaj ili u onaj položaj dovedena, – u koji je jednom bila dovedena od duhova, pokrenutih na ovaj ili na onaj način, – sama žlezda tada životne duhove na isti način tera i opredeljuje, kao što su ovi pre, pri sličnom lebdenju žlezde, bili potiskivani. – Dalje on pretpostavlja kako je svaka pojedina volja duha od prirode spojena sa jednim određenim pokretom žlezde. Na primer, ako neko ima volju da gleda kakav udaljeni predmet, ta volja će učiniti da se zenica raširi; ali ako on misli samo na širenje zenice, neće mu ništa koristiti što ima za to volju, pošto priroda nije spojila pokret žlezde – koji služi tome da [životne] duhove potiskuje ka očnome nervu, na način koji odgovara širenju ili skupljanju zenice – sa voljom da se zenica širi ili skuplja, – nego jedino sa voljom da se gledaju udaljeni ili bliski predmeti. Najzad, on tvrdi ovo: iako izgleda da je svako kretanje te žlezde po prirodi vezano sa pojedinačnima od naših misli od početka našeg života, ono, ipak, pomoću navike, može biti vezano i sa drugim [mislima]. Ovo se trudi da dokaže u odeljku 50 dela 1 svoga spisa O strastima duše. – Iz ovoga zaključuje da nijedna duša nije tako slaba da ne bi mogla – kad se njome dobro upravlja – steći apsolutnu moć nad svojim strastima. Jer one su, prema njegovome objašnjenju [definiciji], opažanja, ili osećaji, ili pokreti [uzbuđenja] duše, koji se naročito na nju odnose, i koji su – nota bene – proizvo-

đeni, održavani i ojačavani pomoću nekoga kretanja duhova (vidi odeljak 27 dela 1, O strastima duše). A pošto mi sa svakom voljom možemo da spojimo svaki pokret žlezde, i, prema tome, [životnih] duhova, a odredba volje zavisi od same naše moći, – mi ćemo, prema tome, zadobiti apsolutnu vlast nad svojim strastima, ako svoju volju određujemo sigurnim i snažnim sudovima, prema kojima hoćemo da upravljamo svojim radnjama u životu, i ako pokrete strasti, koje želimo da imamo, spajamo sa ovim sudovima.

To je mišljenje ovoga veoma slavnoga čoveka (koliko ga naslućujem iz njegovih reči); i jedva bih verovao da ga je izneo jedan tako veliki čovek, da je bilo manje oštroumno. Doista, ne mogu dovoljno da se načudim da je jedan filozof – koji se čvrsto odlučio da sve izvodi samo iz principa, poznatih [jasnih] po sebi, i da ništa ne tvrdi sem onoga što je jasno i razgovetno opazio, i koji je toliko puta prebacivao skolastičarima što su tamne stvari hteli da objasne tajnim kvalitetima – [sam] uzeo pretpostavku tajniju od svakog tajnog kvaliteta. Pitam se: šta razume on pod jedinstvom duha i tela? Kakav, mislim, jasan i razgovetan pojam ima on o misli, najtešnje vezanoj sa izvesnim delićem prostiranja [kvantiteta]? Želeo bih, doista, da je to jedinstvo objasnio njegovim najbližim uzrokom. Ali on je duh shvatio kao tako različit od tela, da nije mogao označiti nikakav posebni uzrok ni te veze, ni samoga duha; nego mu je bilo potrebno [bio je prinuđen] da pribegne uzroku cele vaseljene, to će reći Bogu. – Stoga bih rado hteo da znam koliko stepena kretanja duh može da prida onoj moždanoj žirci, i sa kolikom je snagom on može održavati u [jednome određenome] položaju lebdenja. Jer ne znam da li duh okreće tu žlezdu sporije ili brže nego životni duhovi, i da li pokreti strasti, koje smo tesno vezali sa sigurnim sudovima, ne mogu ponovo biti odvojeni od njih telesnim uzrocima. Iz toga bi sledovalo da, uprkos tome što je duh čvrsto naumio da ide u susret opasnostima, i što je sa tom odlukom spojio pokrete smelosti, – žlezda, ipak, videći opasnost, lebdi tako da duh može jedino misliti na bekstvo. I doista, pošto nema nikakvoga odnosa volje prema kretanju, ne postoji, isto tako, nikakvo poređenje između moći ili snaga duha i [onih] tela; i, prema tome, snage ovoga [tela] ne mogu nikako biti opredeljene snagama onoga [duha]. Dodaj tome da ova žlezda nema u sre-

dini mozga takav položaj da se tako lako i na toliko načina može okretati, i da se svi nervi ne pružaju do šupljina mozga.

Najzad, prelazim preko svega što on [Kartezije] tvrdi o volji i njenoj slobodi, jer sam dovoljno, i suviše, pokazao da je to lažno.

Pošto se, dakle, moć duha, kao što sam ranije pokazao, definiše samim saznanjem, mi ćemo sredstva [lekove] protiv afekata – koja, verujem, svi ljudi poznaju iz iskustva, ali niti tačno posmatraju, niti razgovetno vide – odrediti samim saznanjem duha, i iz njega ćemo izvesti sve ono što se odnosi na blaženstvo duha.

AKSIOME

I. *Ako su u istome subjektu izazvane [proizvedene] dve suprotne radnje, onda će, nužnim načinom, morati ili u obema, ili samo u jednoj, da se desi promena, – dok ne prestanu biti suprotne [jedna drugoj].*

II. *Snaga posledice određuje se [definiše se] snagom samoga uzroka, ukoliko se njena suština objašnjava ili određuje suštinom samoga uzroka.*

Ova aksioma jasna je iz post. 7 dela 3.

POSTAVKA I

Prema tome kako se misli i ideje stvari uređuju i vezuju u duhu, tako se upravo uređuju i vezuju u telu afekcije tela ili predstave stvari.

DOKAZ

Red i veza ideja isti je *(prema post. 7 dela 2)* kao red i veza stvari, i obratno, red i veza stvari je isti *(prema izv. stavu post. 6 i 7 dela 2)* kao red i veza ideja. Stoga, kao što red i veza ideja u duhu biva prema redu i vezi afekcija tela *(prema post. 18 dela 2)*, tako, obratno *(prema post. 2 dela 3)*, red i veza afekcija tela biva prema tome kako se misli i ideje stvari uređuju i vezuju u duhu. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA II

Ako mi uzbuđenje [pokret] duše ili afekt odvojimo od misli na spoljni uzrok, i spojimo ga sa drugim mislima, tada će ljubav ili mržnja prema spoljnem uzroku, kao i kolebanja duše, koja proizlaze iz ovih afekata, biti uništeni.

DOKAZ

Jer ono što sačinjava oblik ljubavi ili mržnje jeste radost ili žalost, praćena idejom spoljnog uzroka *(prema 6 i 7 defin. afekata).* Dakle, ako se ona [ta ideja] ukloni, time se, u isto vreme, uklanja oblik ljubavi ili mržnje; i otuda će biti uništeni ti afekti, i oni koji iz njih proizlaze. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA III

Afekt, koji je stanje trpljenja [strasti], prestaje biti stanje trpljenja čim obrazujemo njegovu jasnu i razgovetnu ideju.

DOKAZ

Afekt, koji je stanje trpljenja [strast], jeste nejasna ideja *(prema opštoj defin. afekata).* Ako, dakle, obrazujemo jasnu i razgovetnu ideju samoga afekta, ova ideja će se razlikovati od samoga afekta, ukoliko se on odnosi samo na duh, jedino odnosom [jedino vrstom odnosa] *(prema post. 21 dela 1, sa njenom prim.);* i tako *(prema post. 3 dela 3)* afekt će prestati da bude stanje trpljenja. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Dakle afekt je tim više u našoj moći, i duh tim manje trpi od njega, što nam je on poznatiji.

POSTAVKA IV

Nema nijedne afekcije tela o kojoj ne bismo mogli obrazovati kakav jasan i razgovetan pojam.

DOKAZ

Što je svima [stvarima] zajedničko, može samo adekvatno da se shvati *(prema post. 38 dela 2)*, i tako *(prema post. 12 i pomoćnom stavu 2, koji dolazi posle prim. post. 13 dela 2)* nema nijedne afekcije tela o kojoj ne bismo mogli da obrazujemo kakav jasan i razgovetan pojam. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Iz toga sleduje da nema nijednoga afekta o kome ne bismo mogli da obrazujemo kakav jasan i razgovetan pojam. Jer afekt je ideja afekcije tela *(prema opštoj defin. afekata)*, koja, zbog toga *(prema pretb. post.)* mora da sadrži u sebi kakav jasan i razgovetan pojam.

PRIMEDBA

Pošto ne postoji ništa iz čega ne bi sledovala neka posledica *(prema post. 36 dela 1)*, i pošto mi sve ono što sleduje iz ideje, koja je u nama adekvatna, shvatamo jasno i razgovetno *(prema post. 40 dela 2)*, iz toga izlazi da svako ima moć da sebe i svoje afekte, ako ne apsolutno, ono bar delimično pozna [shvati] jasno i razgovetno i, prema tome, da učini da od njih manje trpi.

Otuda, dakle, treba osobito da radimo na tome da svaki afekt, koliko je to moguće, upoznamo jasno i razgovetno, kako bi time duh iz afekta bio opredeljen na mišljenje o onome, što jasno i razgovetno opaža, i u čemu nalazi potpuni mir [zadovoljenje], – da bi se tako sam afekt odvojio od misli na spoljni uzrok, i vezao sa istinitim mislima. Iz toga će izaći da se ne uništavaju samo ljubav, mržnja itd., *(prema post. 2 ovoga dela)*, nego, isto tako, da prohtevi [nagoni] ili žudnje, koje obično proizlaze iz takvoga afekta, ne mogu imati preteranosti *(prema post. 61 dela 4)*.

Naime, pre svega treba primetiti da je jedan i isti prohtev zbog koga će čovek naziva i aktivnim i pasivnim. Na primer, kad smo pokazali kako je ljudska priroda tako udešena da svako teži da drugi žive po njegovome nahođenju *(vidi izv.*

stav post. 31 dela 3), onda je taj taj prohtev u čoveku, koga ne vodi razum, stanje trpljenja [strast], koje se zove slavoljublje, i ne razlikuje se mnogo od oholosti; a, naprotiv, kod čoveka koji živi po zapovesti razuma, to je radnja ili vrlina koja se naziva moralnošću *(vidi prim. 1 post. 37 dela 4, i 2. dokaz iste post.)*. I na ovaj način su svi nagoni ili žudnje samo utoliko stanja trpljenja ukoliko proizlaze iz neadekvatnih ideja; a oni se računaju u vrlinu, kad su probuđeni ili proizvedeni od adekvatnih ideja. Jer sve žudnje, kojima smo opredeljeni da nešto radimo, mogu da postaju kako od adekvatnih tako i od neadekvatnih ideja *(vidi post. 59 dela 4)*.

A od ovoga leka protiv afekata (da se vratim na ono odakle sam se udaljio) – koji se naime sastoji u istinitome poznavanju [saznanju] njih – ne može se izmisliti nijedan drugi izvrsniji lek, koji bi zavisio od naše moći, jer ne postoji nijedna druga moć duha sem moć mišljenja i obrazovanja adekvatnih ideja, kao što smo napred *(prema post. 3 dela 3)* pokazali.

POSTAVKA V

Afekt prema stvari koju predstavljamo sebi prosto, a ne kao nužnu, ni kao moguću, ni kao slučajnu, jeste, pri inače jednakim okolnostima, najveći od svih afekata.

DOKAZ

Afekt prema stvari koju predstavljamo sebi da je slobodna, jeste veći nego prema nužnoj stvari *(prema post. 49 dela 3)*, i, prema tome, još veći nego prema onoj koju predstavljamo sebi kao moguću ili slučajnu *(prema post. 11 dela 4)*. A predstaviti sebi neku stvar kao slobodnu, ne može biti ništa drugo nego da mi stvar predstavljamo sebi prosto, dok ne znamo uzroke od kojih je ona bila opredeljena za delanje *(prema onome što smo pokazali u prim. post. 35 dela 2)*; dakle afekt prema stvari koju predstavljamo sebi prosto, jeste, pri inače jednakim okolnostima, veći nego prema nužnoj, mogućoj ili slučajnoj stvari; i, prema tome, jeste najveći. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA VI

Ukoliko duh shvata sve stvari kao nužne, utoliko ima on veću moć nad afektima, ili manje trpi od njih.

DOKAZ

Duh shvata da su sve stvari nužne *(prema post. 29 dela 1)*, i da su opredeljene beskrajnom vezom uzroka za postojanje i delanje *(prema post. 28 dela 1)*; i, prema tome *(prema preth. post.)*, on utoliko postiže [čini] da od afekata, koji proizlaze iz stvari, manje trpi, i *(prema post. 48 dela 3)* da manje bude aficiran u odnosu prema njima. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Što se ovo saznanje – naime da su stvari nužne – više kreće oko pojedinačnih stvari, koje mi jasnije i življe predstavljamo sebi, time je veća ova moć duha nad afektima, kao što samo iskustvo takođe posvedočava. Jer mi vidimo da se žalost za nekim izgubljenim dobrom ublažava, čim čovek koji ga je izgubio rasudi da to dobro nije moglo biti sačuvano ni na koji način. Isto tako vidimo da niko ne sažaljeva malo dete zato što ne zna da govori, da ide, da zaključuje i što, najzad, toliko godina živi kao nesvesno sebe. A kad bi se većina ljudi rađala kao odrasla, a [samo] jedan ili drugi čovek kao dete, tada bi svaki sažaljevao decu, jer se tada samo detinjstvo ne bi smatralo kao nešto prirodno i nužno, nego kao pogreška ili greh prirode. I mogli bismo navesti mnogo drugoga sličnog ovome.

POSTAVKA VII

Afekti koji proizlaze iz razuma, ili su od njega proizvedeni, jesu – ako se uzme u obzir vreme – moćniji od onih što se odnose na pojedinačne stvari, koje posmatramo kao odsutne.

DOKAZ

Mi ne posmatramo jednu stvar kao odsutnu na osnovu afekta [iz afekta] kojim je predstavljamo sebi, nego zbog toga

što je telo aficirano drugim afektom koji isključuje postojanje one stvari *(prema post. 17 dela 2)*. Otuda afekt što se odnosi na stvar koju posmatramo kao odsutnu, nije takve prirode da nadmašava ostale čovekove radnje i [njegovu] moć *(o tome vidi post. 6 dela 4)*; nego, naprotiv, on je takve prirode da od onih afekcija, koje isključuju postojanje njegovoga spoljnog uzroka, može na neki način da bude obuzdan [ograničen] *(prema post. 9 dela 4)*. – A afekt koji proizlazi iz razuma odnosi se, nužnim načinom, na zajedničke osobine stvari *(vidi defin. razuma u 2. prim. post. 40 dela 2)*, koje mi uvek posmatramo kao prisutne (jer ničeg ne može biti što isključuje njihovo sadašnje postojanje), i koje uvek na isti način predstavljamo sebi *(prema post. 38 dela 2)*. Otuda takav afekt ostaje uvek isti i, prema tome *(prema aks. 1 ovoga dela)*, afekti koji su mu suprotni, i koji nisu potpomagani od svojih spoljnih uzroka, moraju sve više i više da se prilagođavaju njemu, sve dok više ne budu suprotni; i utoliko je moćniji afekt koji proizlazi iz razuma. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA VIII

Što je neki afekt proizveden od više uzroka koji se istovremeno stiču, time je on veći.

DOKAZ

Više uzroka zajedno mogu više nego kad bi ih bio manji broj *(prema post. 7 dela 3)*; dakle *(prema post. 5 dela 4)* što je neki afekt proizveden od više uzroka u isto vreme, time je on jači. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Ova postavka jasna je isto tako iz aksiome 2 ovoga dela.

POSTAVKA IX

Afekt koji se odnosi na mnoge i različite uzroke, koje duh sa samim afektom istovremeno posmatra, manje je škodljiv,

i mi manje od njega trpimo, i manje smo aficirani svakim pojedinačnim [njegovim] uzrokom, nego što je to slučaj kod drugoga, podjednako velikoga afekta, koji se odnosi samo na jedan ili na manji broj uzroka.

DOKAZ

Afekt je samo utoliko rđav ili škodljiv, ukoliko je duh od njega sprečavan u mišljenju *(prema post. 26 i 27 dela 4)*; otuda je onaj afekt, kojim je duh opredeljen da istovremeno posmatra mnoge predmete, manje škodljiv nego drugi, isto tako veliki afekt, koji tako zadržava duh u posmatranju jednoga ili manjega broja predmeta, da on ne može misliti na druge [predmete]. To je bilo prvo. – Zatim, pošto se suština duha, to će reći *(prema post. 7 dela 3)* [njegova] moć, sastoji u samome mišljenju *(prema post. 11 dela 2)*, duh, dakle, manje trpi od afekta od koga je opredeljen da više predmeta istovremeno posmatra, nego od jednoga podjednako velikoga afekta, koji drži duh obuzet samim posmatranjem jednoga jedinoga ili manjega broja predmeta. To je bilo drugo. – Najzad, ovaj afekt *(prema post. 48 dela 3)*, ukoliko se odnosi na više spoljnih uzroka, isto je tako manji u odnosu prema svakome pojedinačnome od njih. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA X

Dok nismo pritisnuti afektima, koji su suprotni našoj prirodi, dotle imamo moć da uređujemo i da vezujemo afekcije tela, prema redu koji odgovara razumu.

DOKAZ

Afekti koji su suprotni našoj prirodi, to će reći *(prema post. 30 dela 4)*, koji su rđavi, jesu utoliko rđavi ukoliko sprečavaju duh da saznaje *(prema post. 27 dela 4)*. Dakle, dok nismo pritisnuti afektima, koji su suprotni našoj prirodi, dotle moć duha, kojom se on trudi da shvati stvari *(prema post. 26 dela 4)*, nije sprečena, i tako on dotle ima moć da obrazuje jasne i razgovetne ideje, i da ih izvodi jedne iz drugih *(vidi 2*

prim. post. 40 i prim. post. 47 dela 2); i, prema tome *(prema post. 1 ovoga dela),* dotle imamo moć da uređujemo i da vezujemo afekcije tela, prema redu koji odgovara razumu. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Tom moći da afekcije tela pravilno uređujemo i vezujemo, možemo učiniti da ne budemo lako aficirani rđavim afektima. Jer *(prema post. 7 ovoga dela)* traži se veća snaga da se obuzdaju [ograniče] afekti koji su uređeni i povezani prema redu što odgovara razumu, nego da se obuzdaju afekti koji su nesigurni i nepostojani.

Dakle, najbolje što možemo učiniti, dok nemamo savršeno saznanje naših afekata, jeste sastaviti obrazac pravilnoga načina života, ili formulisati određena načela života, i njih utisnuti u pamćenje; i u pojedinačnim slučajevima koji se u životu često sretaju, neprekidno ih primenjivati, da bi tako naša moć predstavljanja od njih bila široko aficirana, i da bi nam uvek bili pri ruci.

Mi smo, npr., stavili među životna načela *(vidi post. 46 dela 4 sa njenom prim.)* da mržnju treba pobediti ljubavlju ili plemenitošću, a da na nju ne treba odgovarati uzajamnom mržnjom. Da bismo pak ovaj propis razuma uvek imali na raspolaganju onde gde ga treba primeniti, valja imati na umu uvrede koje ljudi obično nanose jedni drugima, i često razmišljati o njima, kao i o načinu i putu kojim se one najbolje otklanjaju plemenitošću; jer tako ćemo predstavu uvrede vezati sa predstavom ovoga načela, i to načelo će nam uvek *(prema post. 18 dela 2)* stajati na raspolaganju, čim nam se nanese uvreda.

Ako, isto tako, imamo u vidu obzir na svoju pravu korist, a, takođe, na dobro što sleduje iz uzajamnoga prijateljstva i opšte zajednice, i, sem toga, [ako imamo pred očima] da iz valjanoga [pravilnoga] načina života proizlazi najveći mir [zadovoljenje] duše *(prema post. 52 dela 4),* i da ljudi, kao [i sve] ostalo, delaju iz nužnosti prirode, – tada će uvreda, ili mržnja koja iz nje obično proizlazi, ispunjavati samo najmanji deo naše moći predstavljanja, i lako će biti nadvladana. Ili ako se gnev, koji obično proizlazi iz najvećih uvreda, ne nadvladava tako lako, on će ipak biti nadvladan – mada ne bez kolebanja

duše – u mnogo manjem delu vremena no što bi to bilo, da o ovome nismo unapred na navedeni način razmišljali – kao što je jasno iz postavke 6, 7 i 8 ovoga dela.

Na isti način valja misliti o jačini volje, – da bi se odstranio strah. Naime, treba nabrajati i često predstavljati sebi obične opasnosti života, kao i to kako one najbolje mogu da se izbegnu i nadvladaju prisustvom i jačinom duha. Ali treba napomenuti da mi, pri uređivanju naših misli i predstava, uvek moramo obraćati pažnju *(prema izv. stavu post. 63 dela 4, i post. 59 dela 3)* na ono što je u svakoj stvari dobro, – da bismo tako uvek afektom radosti bili opredeljeni za delanje. Ako, npr., neko vidi da sâm suviše teži za slavom, neka razmisli o njenoj pravoj upotrebi, kao i o tome u kome cilju treba težiti njoj, i kojim sredstvima ona može da se stekne; a ne o zloupotrebi slave, i taštini, i nestalnosti ljudi ili o drugome ove vrste, o čemu svaki misli samo iz neraspoloženja duše. Jer se takvim mislima najviše muče baš najslavoljubiviji kad očajavaju da neće dostići čast za kojom teže, – i dok izlivaju [svoj] gnev, hoće da izgledaju mudri. Otuda je izvesno da su najviše žudni slave oni koji najviše viču o zloupotrebi nje i o taštini sveta. – A ovo nije svojstveno slavoljubivima, nego je zajedničko svima kojima je sreća nenaklonjena i koji su nemoćne duše. Jer lakomi siromašak takođe ne prestaje govoriti o zloupotrebi novca i o porocima bogataša; time on ne postiže ništa drugo nego da se muči, a drugima pokazuje kako je ogorčen ne samo zbog svoga siromaštva nego i zbog bogatstva drugih. – Tako i oni koji su rđavo primljeni od ljubaznice, misle samo na nestalnost žena, i na njihovo varljivo srce, i na ostale njihove oveštale poroke; a sve ovo odmah predaju zaboravu čim ih ljubaznica ponovo primi.

Dakle, ko se trudi da svoje afekte i prohteve [nagone] umeri, iz same ljubavi prema slobodi, taj će se, koliko može, naprezati da upozna vrline i njihove uzroke, i da dušu ispuni onom radošću što proizlazi iz pravoga saznanja o njima; a najmanje će posmatrati ljudske poroke, i ljude ocrnjivati, i radovati se lažnome prividu slobode. A ko ovo pažljivo posmatra (jer to nije teško), i vežba se u tome, taj će, doista, za kratko vreme moći [biti u stanju] da svoje radnje najčešće upravlja prema zapovesti razuma.

POSTAVKA XI

Što se neka predstava odnosi na više stvari, tim je ona češća, ili tim češće oživljava, i tim više ispunjava duh.

DOKAZ

Jer što se predstava ili afekt odnosi na više stvari, tim ima više uzroka od kojih on može biti izazvan i potpomagan, a njih sve [uzroke] duh *(prema pretpostavci)* posmatra na osnovu samoga afekta u isto vreme. I otuda je afekt tim češći, ili tim češće oživljava, i *(prema post. 8 ovoga dela)* tim više ispunjava duh. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XII

Predstave stvari lakše se vezuju sa predstavama što se odnose na stvari koje shvatamo jasno i razgovetno nego sa drugima.

DOKAZ

Stvari koje shvatamo jasno i razgovetno jesu ili zajedničke osobine stvari, ili ono što se iz njih izvodi *(vidi defin. razuma u 2. prim. post. 40 dela 2)*, i, prema tome *(prema preth. post.)*, u nama češće bivaju izazivane. Otuda se lakše može dogoditi da posmatramo druge stvari istovremeno sa ovima nego sa drugima, i, prema tome *(prema post. 18 dela 2)*, da se one lakše vezuju sa ovima nego sa drugima. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XIII

Što je neka predstava vezana sa više drugih [predstava], tim češće ona oživljava.

DOKAZ

Jer što je neka predstava vezana sa više drugih [predstava], time *(prema post. 18 dela 2)* ima više uzroka od kojih može biti izazvana. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XIV

Duh može učiniti da se sve afekcije tela ili predstave stvari odnose na ideju Boga.

DOKAZ

Nema nijedne afekcije tela o kojoj duh ne bi mogao obrazovati kakav jasan i razgovetan pojam *(prema post. 4 ovoga dela)*; dakle, duh može učiniti *(prema post. 15 dela 1)* da se sve [afekcije tela] odnose na ideju Boga. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XV

Ko sebe i svoje afekte saznaje jasno i razgovetno, voli Boga, i tim više što više saznaje sebe i svoje afekte.

DOKAZ

Ko sebe i svoje afekte saznaje jasno i razgovetno, oseća radost *(prema post. 53 dela 3)*, i to praćenu idejom Boga *(prema preth. post.)*; i otuda *(prema 6. defin. afekata)* on voli Boga, i *(iz istoga razloga)* tim više što više saznaje sebe i svoje afekte. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XVI

Ova ljubav prema Bogu mora duh najviše ispunjavati.

DOKAZ

Jer ova ljubav vezana je sa svima afekcijama tela *(prema post. 14 ovoga dela)*; svima njima je potpomagana *(prema post. 15 ovoga dela)*, i otuda *(prema post. 11 ovoga dela)* mora duh najviše ispunjavati. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XVII

Bog je slobodan od trpljenja, i nije aficiran nikakvim afektom radosti ili žalosti.

DOKAZ

Sve ideje, ukoliko se odnose na Boga, jesu istinite *(prema post. 32 dela 2);* to će reći *(prema defin. 4 dela 2)* adekvatne; i tako *(prema opš. defin. afekata)* Bog je slobodan od trpljenja. Zatim, Bog ne može preći ni većem ni manjem savršenstvu *(prema 2. izv. stavu post. 20 dela 1);* i otuda *(prema 2. i 3. defin. afekata)* nije aficiran nikakvim afektom radosti niti žalosti. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

U pravome smislu govoreći, Bog nikoga ne voli niti mrzi. Jer Bog *(prema preth. post.),* nije aficiran nikakvim afektom radosti niti žalosti, i, prema tome *(prema 6. i 7. defin. afekata),* nikoga, isto tako, ne voli niti mrzi.

POSTAVKA XVIII

Niko ne može mrzeti Boga.

DOKAZ

Ideja Boga, koja je u nama, jeste adekvatna i savršena *(prema post. 46 i 47 dela 2);* i otuda, ukoliko posmatramo Boga utoliko delamo [utoliko smo aktivni] *(prema post. 3 dela 3);* i, prema tome *(prema post. 59 dela 3),* ne može postojati nikakva žalost, praćena idejom Boga; to će reći *(prema 7. defin. afekata),* niko ne može mrzeti Boga. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Ljubav prema Bogu ne može preći u mržnju.

PRIMEDBA

Na to bi se moglo prigovoriti da tim samim što shvatamo Boga kao uzrok svih stvari, mi ga smatramo kao uzrok žalosti. Ali na to odgovaram da ukoliko shvatamo uzroke žalosti uto-

liko *(prema post. 3 ovoga dela)* ona [žalost] prestaje da bude trpljenje, to će reći *(prema post. 59 dela 3)*, utoliko prestaje da bude žalost. Dakle, ukoliko shvatamo da je Bog uzrok žalosti, utoliko se radujemo.

POSTAVKA XIX

Ko voli Boga ne može težiti da i njega Bog, sa svoje strane, voli.

DOKAZ

Kad bi čovek težio tome, on bi, dakle, žudeo *(prema izv. stavu post. 17 ovoga dela)* da Bog, koga on voli, ne bude Bog, i, prema tome *(prema post. 19 dela 3)*, žudeo bi da se Bog ožalosti, što je *(prema post. 28 dela 3)* besmisleno. Dakle, ko voli Boga itd. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XX

Ova ljubav prema Bogu ne može biti ukaljana ni afektom zavisti, ni afektom ljubomore, nego se tim više podržava što predstavljamo sebi više ljudi vezanih istom vezom ljubavi sa Bogom.

DOKAZ

Ova ljubav prema Bogu jeste najviše dobro kome možemo težiti po zapovesti razuma *(prema post. 28 dela 4)*; i ono je zajedničko svima ljudima *(prema post. 36 dela 4)*, i mi žudimo da mu se svi raduju *(prema post. 37 dela 4)*. I otuda *(prema 23. defin. afekata)* ova ljubav ne može biti uprljana afektom zavisti, a, isto tako *(prema post. 18 ovoga dela, i defin. ljubomore, koju vidi u prim. post. 35 dela 3)*, ni afektom ljubomore; nego, naprotiv *(prema post. 31 dela 3)*, ona tim više mora da se podržava, što predstavljamo sebi da se više ljudi njoj raduju. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Na isti način možemo pokazati da nema nijednoga afekta koji bi ovoj ljubavi bio neposredno suprotan i od koga bi ova ljubav mogla biti uništena; otuda možemo zaključiti da je ova ljubav prema Bogu najpostojaniji od svih afekata, i da ona, ukoliko se odnosi na telo, može biti uništena jedino sa samim telom. A posle ćemo videti kakve je prirode ona, ukoliko se odnosi na sam duh.

U prethodnim postavkama obuhvatio sam sva sredstva [sve lekove] protiv afekata, ili sve ono što duh, posmatran sam za sebe, može protiv afekata. Iz toga je jasno da se moć duha nad afektima sastoji:

I. U samome saznanju afekata *(vidi prim. post. 4 ovoga dela).*

II. U tome što duh odvaja afekte od misli na spoljni uzrok, koji nejasno predstavljamo sebi *(vidi post. 2, sa istom prim. post. 4 ovoga dela).*

III. U vremenu kojim afekcije što se odnose na stvari koje saznajemo, nadmašuju one afekcije što se odnose na stvari koje shvatamo nejasno ili nepotpuno *(vidi post. 7, ovoga dela).*

IV. U množini uzroka od kojih su potpomagane afekcije što se odnose na opšte osobine stvari, ili na Boga *(vidi post. 9 i 11 ovoga dela).*

V. Najzad, u redu kojim duh može svoje afekte da uredi, i da međusobno veže *(vidi prim. post. 10 i uz to post. 12, 13 i 14 ovoga dela).*

Ali da bi se ova moć duha nad afektima bolje razumela, treba, pre svega, naznačiti da se afekti nazivaju od nas velikima, kad uporedimo afekt jednoga čoveka sa afektom drugoga čoveka, i vidimo da je jedan od istoga afekta više pritisnut nego drugi; ili kad uporedimo međusobno afekte jednoga istoga čoveka, i nađemo da je isti čovek od jednoga afekta više aficiran ili pokrenut nego od drugoga. – Jer *(prema post. 5 dela 4)* snaga svakoga afekta objašnjava se [određuje se, definiše se] silom spoljnog uzroka, upoređenom sa našom. A moć duha objašnjava se samim saznanjem; međutim njegova nemoć ili trpljenje objašnjava se samom oskudicom saznanja, – to će reći, ona se ceni prema onome zbog čega se ideje na-

zivaju neadekvatnima. Iz toga izlazi da najviše trpi onaj duh čiji najveći deo sačinjavaju neadekvatne ideje, tako da se on više raspoznaje [razlikuje] onim što trpi nego onim što dela; a da, naprotiv, onaj [duh] najviše dela čiji najveći deo sačinjavaju adekvatne ideje, tako da se on – čak i kad se u njemu nalazi toliko neadekvatnih ideja, kao u prvome duhu – ipak više raspoznaje adekvatnim idejama koje pripadaju ljudskoj vrlini, nego neadekvatnim idejama, koje odaju ljudsku nemoć.

Dalje treba primetiti da neraspoloženja duše i nesreće vode poreklo poglavito iz suviše velike ljubavi prema stvari koja je potčinjena mnogim promenama, i koju nikad ne možemo posedovati. Jer niko nije zabrinut ili uznemiren zbog jedne stvari ako je ne voli, – i sve uvrede, podozrenja, neprijateljstva itd., proističu samo iz ljubavi prema stvarima koje, uistinu, niko ne može posedovati.

Iz ovoga, dakle, lako shvatamo šta nad afektima može jasno i razgovetno saznanje, a, naročito, ona treća vrsta saznanja *(o kojoj vidi prim. post. 47 dela 2)*, čiji je osnov samo saznanje Boga. Ako ovo saznanje ne uklanja [ne uništava] apsolutno afekte, ukoliko su oni stanja trpljenja *(vidi post. 3, sa prim. post. 4 ovoga dela)*, ono bar čini da oni sačinjavaju najmanji deo duha *(vidi post. 14 ovoga dela)*. Zatim, ono stvara ljubav prema nepromenljivoj i večnoj stvari *(vidi post. 15 ovoga dela)*, koju uistinu možemo da posedujemo *(vidi post. 45 dela 2)*; a ta ljubav, zbog toga, ne može biti uprljana nikakvim porocima što se nalaze u običnoj ljubavi, nego uvek može da postaje sve veća i veća *(prema post. 15 ovoga dela)*, i da ispuni najveći deo duha *(prema post. 16 ovoga dela)*, i da ga potpuno prožme [da ga obilato aficira].

Time sam dovršio sve što se odnosi na ovaj sadašnji život. Jer da sam – kao što sam rekao u početku ove primedbe – u ovo malo postavaka obuhvatio sva sredstva [sve lekove] protiv afekata, moći će lako da vidi svako ko obrati pažnju na ono što smo rekli u ovoj primedbi i, u isto vreme, u definicijama duha i njegovih afekata, i, najzad, u 1. i 3. postavci dela 3. – Dakle sad je vreme da pređem na ono što se tiče trajanja duha, bez odnosa na telo.

POSTAVKA XXI

Samo dok telo traje, duh može da predstavlja sebi nešto, i da se seća prošlih stvari.

DOKAZ

Duh izražava stvarno postojanje svoga tela i, takođe, shvata afekcije tela kao stvarne, samo dok telo traje *(prema izv. stavu post. 8 dela 2)*, i, prema tome *(prema post. 26 dela 2)*, on shvata svako [drugo] telo kao da stvarno postoji samo dok njegovo [sopstveno] telo traje. I otuda on može da predstavlja sebi nešto *(vidi defin. moći predstavljanja u prim. post. 17 dela 2)* i da se seća prošlih stvari, samo dok telo traje *(vidi defin. sećanja u prim. post. 18 dela 2). Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXII

Ipak u Bogu nužnim načinom postoji ideja, koja izražava suštinu ovoga i onoga ljudskoga tela pod vidom večnosti.

DOKAZ

Bog nije samo uzrok postojanja ovoga i onoga ljudskoga tela, nego, isto tako, njegove suštine *(prema post. 25 dela 1)*; koja zbog toga, nužnim načinom, mora da se shvati pomoću same božje suštine *(prema aks. 4 dela 1)*, i to prema jednoj večnoj nužnosti *(prema post. 16 dela 1)*; a ovaj pojam, nužnim načinom, mora postojati u Bogu *(prema post. 3 dela 2). Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXIII

Ljudski duh ne može biti apsolutno uništen sa telom, – nego od njega ostaje nešto što je večno.

DOKAZ

U Bogu, nužnim načinom, postoji pojam, ili ideja, koja izražava suštinu ljudskoga tela *(prema preth. post.)*, i koja je zbog toga, nužnim načinom, nešto što pripada suštini ljudskoga duha *(prema post. 13 dela 2)*. Ali ljudskome duhu pridajemo trajanje, koje može da se odredi [definiše] vremenom, samo ukoliko on izražava stvarno postojanje tela, koje se objašnjava trajanjem, a može da se odredi vremenom; to će reći *(prema izv. stavu post. 8 dela 2)*, duhu pridajemo trajanje samo dok telo traje. Ali pošto je ono što se nekom večnom nužnošću shvata pomoću same božje suštine *(prema preth. post.)* ipak nešto, onda će, nužnim načinom, to nešto što pripada suštini duha biti večno. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Kao što smo rekli, ova ideja što izražava suštinu tela pod vidom večnosti, jeste izvestan modus mišljenja koji pripada suštini duha i koji je, nužnim načinom, večan. A nemoguće je da se sećamo kako smo postojali pre tela, pošto u telu nema nikakvih tragova toga, a večnost ne može da se objasni [odredi, definiše] vremenom, niti može imati kakav odnos prema vremenu. Ali, pri svem tom, mi osećamo i saznajemo da smo večni. Jer duh one stvari koje shvata razumom, ne opaža manje nego one koje ima u pamćenju [memoriji]. Jer su sami dokazi – oči duha, kojima on stvari vidi i posmatra.

I tako, mada se ne sećamo da smo pre tela postojali, ipak osećamo da je naš duh večan, ukoliko sadrži u sebi suštinu tela pod vidom večnosti, a da se ovo njegovo postojanje ne može odrediti [definisati] vremenom, niti objasniti trajanjem. Dakle, za naš duh može se reći da traje, i njegovo postojanje može biti određeno izvesnim vremenom samo utoliko ukoliko on sadrži u sebi stvarno postojanje tela; i samo utoliko ima on moć da postojanje stvari određuje vremenom, i da ih shvata u trajanju [pod pojmom trajanja].

POSTAVKA XXIV

Što više shvatamo pojedinačne stvari, tim više shvatamo Boga.

DOKAZ

To je jasno iz izv. stava post. 25 dela 1.

POSTAVKA XXV

Najviši napor [težnja] duha i najviša vrlina jeste saznati stvari trećom vrstom saznanja.

DOKAZ

Treća vrsta saznanja ide od adekvatne ideje nekih božjih atributa adekvatnome saznanju suštine stvari *(vidi defin. te vrste saznanja u 2. prim. post. 40 dela 2)*; i što više na ovaj način saznajemo stvari, tim više *(prema preth. post.)* saznajemo Boga, i otuda *(prema post. 28 dela 4)* najviša vrlina duha, to će reći *(prema defin. 8 dela 4)* moć ili priroda duha, ili *(prema post. 7 dela 3)* njegov najviši napor [težnja] jeste da sazna stvari trećom vrstom saznanja. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXVI

Što je duh sposobniji da saznaje stvari trećom vrstom saznanja, tim više on žudi da sazna stvari tom vrstom saznanja.

DOKAZ

Ovo je jasno. Jer ukoliko shvatamo da je duh sposoban da saznaje stvari ovom vrstom saznanja, utoliko ga shvatamo kao određenog da stvari shvata ovom vrstom saznanja, i, prema tome *(prema 1. defin. afekata)*, što je duh za to sposobniji, tim više žudi sa tim. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXVII

Iz ove treće vrste saznanja proizlazi najviše zadovoljenje [mirnoća] duha, koje može postojati.

DOKAZ

Najviša vrlina duha jeste da sazna Boga *(prema post. 28 dela 4)*; ili da shvati stvari trećom vrstom saznanja *(prema post. 25 ovoga dela)*. A ova je vrlina tim veća što duh više saznaje stvari ovom vrstom saznanja *(prema post. 24. ovoga dela)*. Otuda ko saznaje stvari ovom vrstom saznanja, on prelazi najvišem ljudskom savršenstvu, i, prema tome *(prema 2. defin. afekata)*, ispunjava se [aficira se] najvećom radošću, i to *(prema post. 43 dela 2)* praćenom idejom sebe i svoje vrline. I otuda *(prema 25. defin. afekata)*, iz ove vrste saznanja proizlazi najveće zadovoljenje [mirnoća], koje može postojati. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXVIII

Napor [težnja] ili žudnja da se stvari saznaju trećom vrstom saznanja, ne može proizlaziti iz prve, nego iz druge vrste saznanja.

DOKAZ

Ova postavka je jasna po sebi. Jer što god saznajemo jasno i razgovetno, to saznajemo ili po sebi, ili pomoću drugoga što se po sebi shvata; to će reći, ideje, koje su u nama jasne i razgovetne, ili koje pripadaju trećoj vrsti saznanja *(vidi 2. prim. post. 40, dela 2)*, ne mogu proizlaziti iz nepotpunih i nejasnih ideja, koje se *(prema istoj prim.)* odnose na prvu vrstu saznanja, nego iz adekvatnih ideja, ili *(prema istoj prim.)* iz druge i treće vrste saznanja. A otuda *(prema 1. defin. afekata)* žudnja da se stvari saznaju trećom vrstom saznanja ne može proizlaziti iz prve, nego iz druge vrste. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXIX

Sve što duh saznaje pod vidom večnosti, on ne saznaje iz toga što shvata sadašnje stvarno postojanje tela, nego iz toga što suštinu tela shvata pod vidom večnosti.

DOKAZ

Ukoliko duh shvata sadašnje postojanje svoga tela, utoliko shvata on trajanje koje se može odrediti vremenom, i samo utoliko ima on moć da shvata stvari u odnosu [sa odnosom] na vreme *(prema post. 21 ovoga dela, i post. 26 dela 2).* A večnost se ne može objasniti trajanjem *(prema defin. 8 dela 1, i njenome objašnjenju).* Utoliko, dakle, duh nema moći za shvatanje stvari pod vidom večnosti, nego [je ima] zato što u prirodi razuma leži da shvata stvari pod vidom večnosti *(prema 2. izv. stavu post. 44 dela 2),* i što prirodi duha takođe pripada da suštinu tela shvata pod vidom večnosti *(prema post. 23 ovoga dela),* i stoga što sem ovoga dvoga ništa drugo ne pripada suštini duha *(prema post. 13 dela 2).* Dakle ova moć za shvatanje stvari pod vidom večnosti pripada duhu samo ukoliko on suštinu tela shvata pod vidom večnosti. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Mi shvatamo stvari kao stvarne [aktuelne] na dva načina: ili ukoliko shvatamo da postoje u odnosu [sa odnosom] na određeno vreme i mesto, ili ukoliko ih shvatamo kao da se sadrže u Bogu, i da proizlaze iz nužnosti božanske prirode. A stvari koje se kao istinite ili stvarne shvataju na ovaj drugi način, shvatamo pod vidom večnosti, i njihove ideje sadrže u sebi večnu i beskrajnu božju suštinu, – kao što smo pokazali u postavci 45 dela 2, čiju primedbu takođe vidi.

POSTAVKA XXX

Ukoliko saznaje sebe i telo pod vidom večnosti, utoliko naš duh poseduje, nužnim načinom, saznanje Boga, i zna da je u Bogu, i da se shvata pomoću Boga.

DOKAZ

Večnost je sama božja suština, ukoliko ona sadrži u sebi nužno postojanje *(prema defin. 8 dela 1)*. Dakle, shvatati stvari pod vidom večnosti, jeste shvatati stvari ukoliko se one, pomoću božje suštine, shvataju kao stvarna [realna] bića, ili ukoliko one, pomoću božje suštine, sadrže u sebi postojanje. I tako naš duh, ukoliko shvata sebe i telo pod vidom večnosti, utoliko, nužnim načinom, poseduje saznanje Boga i zna itd. *Š. s. i. d.*

POSTAVKA XXXI

Treća vrsta saznanja zavisi od duha, kao od [svoga] formalnoga uzroka, ukoliko je sâm duh večan.

DOKAZ

Duh shvata nešto pod vidom večnosti samo ukoliko suštinu svoga tela shvata pod vidom večnosti *(prema post. 29 ovoga dela)*; to će reći *(prema post. 21 i 23 ovoga dela)*, samo ukoliko je večan; i tako *(prema preth. post.)*, ukoliko je duh večan, on ima saznanje Boga, koje je nužnim načinom adekvatno *(prema post. 46 dela 2)*. I otuda duh, ukoliko je večan, jeste sposoban da sazna sve ono što iz ovoga datoga saznanja Boga može sledovati *(prema post. 40 dela 2)*, to jest [sposoban je] da sazna stvari trećom vrstom saznanja *(vidi njegovu defin. u 2. prim. post. 40 dela 2)*, čiji je adekvatni ili formalni uzrok zbog toga duh *(prema defin. 1 dela 3)* ukoliko je večan. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Što se, dakle, svaki [čovek] više uzdiže [što više može] u ovoj vrsti saznanja, tim je bolje svestan sebe i Boga, to će reći, tim je savršeniji i blaženiji, – što će biti još jasnije iz sledećih postavaka. Ali ovde treba primetiti da ćemo mi duh – iako smo sad sigurni da je on večan, ukoliko shvata

stvari pod vidom večnosti – ipak posmatrati – kako smo to radi lakšega objašnjenja i boljega razumevanja onoga što hoćemo da pokažemo dosad činili – kao da sad počinje da postoji, i kao da sad počinje da saznaje stvari pod vidom večnosti. Mi to smemo činiti bez ikakve opasnosti od zablude, ako smo samo oprezni da zaključke izvodimo jedino iz jasnih [očevidnih] premisa.

POSTAVKA XXXII

Mi uživamo u svemu što saznajemo trećom vrstom saznanja, i to u pratnji ideje Boga kao uzroka.

DOKAZ

Iz ove vrste saznanja proizlazi najveće zadovoljenje [mirnoća] duha koje može da postoji *(prema post. 27 ovoga dela)*; to jest *(prema 25. defin. afekata)* [najveća] radost, i to praćena idejom samoga duha, i, prema tome *(prema post. 30 ovoga dela)*, praćena, isto tako, idejom Boga kao uzrokom. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Iz treće vrste saznanja proizlazi, nužnim načinom, intelektualna [duhovna] ljubav prema Bogu. Jer iz ove vrste saznanja proizlazi *(prema preth. post.)* radost, praćena idejom Boga kao uzrokom; to će reći *(prema 6. defin. afekata)* ljubav prema Bogu, ne ukoliko ga predstavljamo sebi kao prisutnog *(prema post. 29 ovoga dela)*, nego ukoliko shvatamo da je Bog večan; – a to je ono što nazivam intelektualnom ljubavlju prema Bogu.

POSTAVKA XXXIII

Intelektualna [duhovna] ljubav prema Bogu, koja proizlazi iz treće vrste saznanja, večna je.

DOKAZ

Jer treća vrsta saznanja *(prema post. 31 ovoga dela, i aks. 3 dela 1)* jeste večna; i, prema tome *(prema istoj aks. dela 1)*, ljubav koja iz nje proizlazi takođe je, nužnim načinom, večna. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Mada ova ljubav prema Bogu nije imala početka *(prema preth. post.)*, ona ipak ima sva savršenstva ljubavi, kao da je postala onako kao što smo zamislili u izv. stavu preth. post. Ovde nema nikakve razlike, sem te da je duh baš ova savršenstva, koja smo zamislili da je sad dostigao, imao kao večna, i to praćena idejom Boga, kao večnoga uzroka. Ako se radost sastoji u prelasku većem savršenstvu, blaženstvo se doista mora sastojati u tome što je duh obdaren samim savršenstvom.

POSTAVKA XXXIV

Samo dok traje telo, duh je potčinjen afektima, koji pripadaju stanjima trpljenja [strastima].

DOKAZ

Predstava je ideja kojom duh posmatra jednu stvar kao prisutnu *(vidi njenu defin. u prim. post. 17 dela 2)*, a ona više pokazuje sadašnje stanje čovekovoga tela nego prirodu spoljne stvari *(prema 2. izv. stavu post. 16 dela 2)*. Dakle afekt *(prema opš. defin. afekata)* je predstava, ukoliko pokazuje sadašnje stanje tela; i tako *(prema post. 21 ovoga dela)*, samo dok traje telo, duh je potčinjen afektima koji pripadaju stanjima trpljenja [strastima]. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Odavde izlazi da nijedna ljubav, sem intelektualne [duhovne] ljubavi, nije večna.

PRIMEDBA

Ako obratimo pažnju na obično mišljenje ljudi, videćemo da su oni svesni večnosti svoga duha, ali da je mešaju sa trajanjem, i pridaju je sposobnosti predstavljanja ili sećanju [memoriji], o kome veruju da traje posle smrti.

POSTAVKA XXXV

Bog voli samoga sebe beskrajnom intelektualnom [duhovnom] ljubavlju.

DOKAZ

Bog je apsolutno beskrajan *(prema defin. 6 dela 1);* to će reći *(prema defin. 6 dela 2),* božja priroda uživa u večnom savršenstvu, i to *(prema post. 3 dela 2)* u pratnji ideje samoga sebe; to će reći *(prema post. 11 i defin. 1 dela 1),* ideje svoga uzroka; a to je ono za šta smo u izv. stavu post. 32 ovoga dela rekli da je intelektualna [duhovna] ljubav.

POSTAVKA XXXVI

Intelektualna [duhovna] ljubav duha prema Bogu jeste sama božja ljubav, kojom Bog samoga sebe voli, ne ukoliko je beskrajan, nego ukoliko može da se objasni pomoću suštine ljudskoga duha, posmatrane pod vidom večnosti; to će reći, intelektualna ljubav duha prema Bogu jeste deo beskrajne ljubavi, kojom Bog samoga sebe voli.

DOKAZ

Ova ljubav duha mora se uračunati u radnje duha *(prema izv. stavu post. 32 ovoga dela i prema post. 3 dela 3);* ona je, otuda, radnja kojom duh posmatra samoga sebe, u pratnji ideje Boga kao uzroka *(prema post. 32 ovoga dela i njenom izv. stavu);* to jest *(prema izv. stavu post. 25 dela 1 i izv. stavu post. 11 dela 2)* radnja kojom Bog, ukoliko može da se objasni ljudskim duhom, posmatra samoga sebe,

u pratnji ideje o sebi. I tako je *(prema preth. post.)* ova ljubav duha deo beskrajne ljubavi, kojom Bog samoga sebe voli. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Otuda sleduje da Bog, ukoliko voli samoga sebe, voli ljude, i, prema tome, da su jedno i isto ljubav Boga prema ljudima i intelektualna [duhovna] ljubav duha prema Bogu.

PRIMEDBA

Iz ovoga jasno saznajemo u čemu se sastoji naš spas, ili blaženstvo, ili sloboda, – naime u stalnoj i večnoj ljubavi prema Bogu, ili u ljubavi Boga prema ljudima. – A ova ljubav, ili blaženstvo, zove se u svetim knjigama slava, i to s pravom. Jer bilo da se ova ljubav odnosi na Boga, ili na duh, ona uvek pravilno može da se nazove zadovoljenjem [mirnoćom] duše, koje se, uistinu, ne razlikuje od slave *(prema 25. i 30. defin. afekata).* Jer ukoliko se odnosi na Boga, ona je *(prema post. 35 ovoga dela)* radost, – ako je dopušteno da ovde još upotrebim tu reč, – praćena idejom sebe, a isto važi i ukoliko se odnosi na duh *(prema post. 27 ovoga dela).* – Zatim, pošto se suština našega duha sastoji u samome saznanju, čiji je prapočetak i osnova Bog *(prema post. 15 dela 1, i prim. post. 47 dela 2)*, nama je iz toga jasno na koji način i u kome pogledu naš duh, prema suštini i postojanju, sleduje iz božanske prirode i neprekidno zavisi od Boga.

Smatrao sam za vredno truda da to ovde napomenem, kako bih ovim primerom pokazao koliko je jako saznanje pojedinačnih stvari koje sam nazvao intuitivnim ili [saznanjem] treće vrste *(vidi 2. prim. post. 40 dela 2)*, i koliko je ono moćnije od opšteg [univerzalnog] saznanja [saznanja pomoću opštih pojmova], za koje sam rekao da je druge vrste. Jer mada sam u prvome delu uopšte pokazao da sve (a, prema tome, i ljudski duh), prema suštini i postojanju, zavisi od Boga, ipak ovaj dokaz – iako je pravilan, i ne dopušta

ni najmanju sumnju – ne ispunjava [ne aficira] naš duh tako kao kad bi se to isto zaključivalo iz same suštine svake pojedinačne stvari o kojoj kažemo da zavisi od Boga.

POSTAVKA XXXVII

U prirodi ne postoji ništa što je suprotno ovoj intelektualnoj [duhovnoj] ljubavi, ili što bi je moglo uništiti.

DOKAZ

Ova intelektualna [duhovna] ljubav proizlazi, nužnim načinom, iz prirode duha, ukoliko se ona posmatra pomoću božje prirode kao večna istina *(prema post. 33 i 29 ovoga dela)*. Kad bi, dakle, postojalo nešto što bi bilo suprotno ovoj ljubavi, to bi bilo suprotno istinitom, i prema tome bi ono što bi tu ljubav moglo da uništi učinilo da ono što je istinito bude lažno, – što je *(kao što je po sebi jasno)* besmisleno. Dakle u prirodi ne postoji ništa itd. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Aksioma četvrtoga dela odnosi se na pojedinačne stvari, ukoliko se one posmatraju u odnosu na određeno vreme i na određeno mesto, – o čemu, mislim, niko ne sumnja.

POSTAVKA XXXVIII

Što više stvari duh saznaje drugom i trećom vrstom saznanja, tim manje trpi on od afekata koji su rđavi, i tim se manje boji smrti.

DOKAZ

Suština duha sastoji se u saznanju *(prema post. 11 dela 2)*; dakle što više stvari saznaje duh drugom i trećom vrstom saznanja, tim njegov veći deo traje *(prema post. 23 i 29 ovoga dela)*, i, prema tome *(prema preth. post.)*, tim njegov veći deo ostaje nedirnut od afekata, koji su suprotni našoj

prirodi, to jest *(prema post. 30 dela 4)* koji su rđavi. Otuda, što više stvari saznaje duh drugom i trećom vrstom saznanja, tim njegov veći deo ostaje nepovređen, i, prema tome, tim manje on od afekata trpi itd. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Iz ovoga razumemo ono što sam dodirnuo u prim. post. 39 dela 4, i što sam obećao da ću objasniti u ovome delu; naime da je smrt tim manje štetna što je veće jasno i razgovetno saznanje duha i, prema tome, što duh više voli Boga. – Dalje, pošto *(prema post. 27 ovoga dela)* iz treće vrste saznanja proizlazi najveće zadovoljenje [mirnoća] što može da postoji, – iz toga izlazi da ljudski duh može biti takve prirode da njegov deo, za koji smo pokazali da propada s telom *(vidi post. 21 ovoga dela),* nije ni od kakve važnosti u odnosu prema onome njegovome delu koji od njega [ostaje da] traje. – Ali o ovome uskoro iscrpnije.

POSTAVKA XXXIX

Ko ima telo sposobno za vrlo mnogo stvari [koje ima vrlo veliki broj sposobnosti], taj ima duh čiji je najveći deo večan.

DOKAZ

Ko ima telo sposobno za vrlo mnogo delatnosti, taj je vrlo malo pritisnut afektima koji su rđavi *(prema post. 38 dela 4),* to će reći *(prema post. 30 dela 4),* afektima koji su suprotni našoj prirodi; i stoga *(prema post. 10 ovoga dela)* ima moć da uređuje i vezuje afekcije tela, shodno redu koji odgovara razumu [saznanju], i, prema tome [ima moć] da učini *(prema post. 14 ovoga dela)* da se sve afekcije tela odnose na ideju Boga. Iz toga sleduje *(prema post. 15 ovoga dela)* da je on ispunjen [aficiran] ljubavlju prema Bogu, koja *(prema post. 16 ovoga dela)* najveći deo duha mora da obuzima ili da sačinjava i otuda *(prema post. 33 ovoga dela)* on ima duh čiji je najveći deo večan. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Zato što su ljudska tela sposobna za vrlo mnoge stvari [zato što imaju vrlo veliki broj sposobnosti], ona, bez sumnje, mogu biti takve prirode da pripadaju duhovima koji o sebi i Bogu imaju veliko saznanje, i čiji je najveći ili glavni deo večan, i to tako da se oni jedva boje smrti. Ali, da bi se ovo jasnije shvatilo, treba ovde obratiti pažnju na to da mi živimo u neprekidnoj promeni, i prema tome kako se menjamo u [nešto] bolje ili gore, nazivamo se srećnima ili nesrećnima. Jer ko kao dete ili dečko umre [postane leš, pređe u stanje leša], naziva se nesrećnim, a, naprotiv, važi kao sreća kad ceo tok života možemo da pređemo sa zdravim duhom u zdravome telu. I, uistinu, ko kao dete ili dečko ima telo sposobno za vrlo malo stvari, i koje najviše zavisi od spoljnih uzroka, on ima duh koji, posmatran po samome sebi, nema gotovo nikakve svesti o sebi, ni o Bogu, ni o stvarima, – a, naprotiv, ko ima telo sposobno za vrlo mnogo stvari, taj ima duh koji, posmatran po samome sebi, ima mnogo svesti o sebi, i Bogu, i stvarima. Dakle, u ovome životu težimo, pre svega, tome da se telo detinjstva – koliko to njegova priroda dopušta [trpi], i koliko joj to koristi – promeni u drugo koje je sposobno za vrlo mnogo stvari, i koje pripada duhu koji ima vrlo mnogo svesti o sebi, i Bogu, i stvarima, – i to tako da sve ono što pripada njegovome sećanju [memoriji] ili njegovoj moći predstavljanja jedva ima nekoga značaja u odnosu prema [njegovome] razumu, kao što sam već rekao u prim. preth. post.

POSTAVKA XL

Što više savršenstva ima svaka stvar, tim ona više dela a manje trpi; i, obrnuto, što više dela tim je savršenija.

DOKAZ

Što je svaka stvar savršenija, tim ima više stvarnosti [realiteta] *(prema defin. 6 dela 2)*, i, prema tome *(prema post. 3 dela 3, sa njenom prim.)*, tim više dela, a manje trpi.

Ovaj dokaz izvodi se na isti način obrnutim redom, iz čega sleduje da je, obratno, jedna stvar tim savršenija što više dela. *Š. s. i. d.*

IZVEDENI STAV

Odavde sleduje da je deo duha koji traje – ma koliki on bio – savršeniji od drugoga dela. Jer večni deo duha *(prema post. 23 i 29 ovoga dela)* jeste razum, zbog koga se jedinoga nazivamo aktivnima *(prema post. 3 dela 3)*; onaj [deo] pak za koji smo pokazali da propada jeste sama moć predstavljanja *(prema post. 21 ovoga dela)*, zbog koje se jedine kaže da trpimo *(prema post. 3 dela 3, i opš. defin. afekata)*. I tako *(prema preth. post.)* onaj deo, ma koliki on bio, jeste savršeniji od ovoga. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

To je ono što sam rešio da pokažem o duhu, ukoliko se on posmatra bez odnosa na postojanje tela. Iz toga, i, u isto vreme, iz post. 21 dela 1, i iz drugih postavki, jasno je da je naš duh, ukoliko saznaje, večni modus mišljenja koji je opredeljen drugim večnim modusom mišljenja, a ovaj opet drugim, i tako u beskonačnost, – tako da svi [ti modusi] zajedno sačinjavaju večni i beskrajni božji razum.

POSTAVKA XLI

I kad ne bismo znali da je naš duh večan, ipak bismo smatrali moralnost i religioznost [religiju] za nešto najvažnije, kao i apsolutno sve što smo u četvrtome delu pokazali da pripada jačini volje i plemenitosti.

DOKAZ

Prvi i jedini osnov vrline ili pravilnoga načina života *(prema izv. stavu post. 22 i prema post. 24 dela 4)* jeste traženje sopstvene koristi. A za određivanje onoga što razum propisuje kao korisno, nismo nikako uzeli u obzir večnost

duha koju smo upoznali tek u ovome petome delu. Mada, dakle, tada još nismo znali da je duh večan, ipak smo smatrali za najvažnije ono što smo pokazali da pripada jačini volje i plemenitosti; i stoga, čak i kad to ni sad ne bismo znali, ipak bismo te propise razuma držali za najvažnije. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Izgleda da je drukčije obično ubeđenje mase. Naime izgleda da vrlo mnogi ljudi misle kako su slobodni utoliko ukoliko smeju da slušaju [svoju] požudu, a da se utoliko odriču svoga prava ukoliko su primorani da žive prema propisu božanskoga zakona. Dakle oni moralnost i religioznost [religiju], i, uopšte, sve što se odnosi na jačinu duha, smatraju za terete, za koje se nadaju da će ih posle smrti skinuti [zbaciti], i da će primiti platu za [svoje] ropstvo, naime za moralnost i religioznost. Ali ne samo ta nada nego takođe, i poglavito, strah da ne budu posle smrti kažnjeni strašnim kaznama, pobuđuje ih da žive prema propisu božanskoga zakona, ukoliko to dopušta njihova slabost [siromašnost] i njihova nemoćna duša. A kad se u ljudima ne bi nalazili ta nada i strah, i kad bi, naprotiv, oni verovali da duhovi propadaju sa telom, i da nesrećnima, iscrpenima teretom moralnosti ne preostaje nikakav dalji život, – onda bi se oni vratili svome [prvobitnome] načinu života, i želeli bi da sve urede prema [svojoj] požudi, i više bi želeli da se pokoravaju sreći [slučajnosti] nego sebi. – Ovo mi ne izgleda manje besmisleno nego kad bi neko – zbog toga što ne veruje da će [svoje] telo dobrom hranom večno održati – radije hteo da se nasiti otrovima i smrtonosnim supstancijama; ili [kad bi neko], zato što vidi da duh nije večan ili besmrtan, pre želeo da bude bezuman i da živi bez razuma: ovo je toliko besmisleno da jedva zaslužuje spominjanje.

POSTAVKA XLII

Blaženstvo nije nagrada vrlini, nego je sama vrlina, i mi mu se ne radujemo zbog toga što obuzdavamo [ograničavamo] požude, nego, obrnuto, stoga što mu se radujemo, možemo da obuzdavamo požude.

DOKAZ

Blaženstvo se sastoji u ljubavi prema Bogu *(prema post. 36 ovoga dela i njenoj prim.)*; a ta ljubav postaje iz treće vrste saznanja *(prema izv. stavu post. 32 ovoga dela)*; i tako ova ljubav *(prema post. 59 i 3 dela 3)* mora da se odnosi na duh, ukoliko on dela; i, prema tome *(prema defin. 8 dela 4)*, ona je sama vrlina. – To je bilo prvo. – Zatim, što se duh više raduje ovoj božanskoj ljubavi, ili blaženstvu, tim više saznaje *(prema post. 32 ovoga dela)*, to će reći *(prema izv. stavu post. 3 ovoga dela)*, tim veću moć ima nad afektima. i *(prema post. 38 ovoga dela)* tim manje trpi od afekata koji su rđavi. I tako, time što se duh raduje ovoj božanskoj ljubavi ili blaženstvu, ima on moći da obuzdava [ograničava] požude. A pošto se ljudska moć za obuzdavanje afekata sastoji u samome razumu, niko se, dakle, ne raduje blaženstvu zato što je obuzdao afekte, nego, obrnuto, čovekova moć da obuzdava požude proizlazi iz samoga blaženstva. *Š. s. i. d.*

PRIMEDBA

Ovim sam svršio sve što sam hteo da pokažem [da iznesem] o moći duha nad afektima i o slobodi duha. Iz toga je jasno koliko mudrac ima moći, i koliko je bolji [valjaniji] od neznalice, koga vodi samo [njegova] požuda. Jer neznalica, sem toga što je na mnogo načina gonjen od spoljnih uzroka, i što ne poseduje nikad pravo zadovoljenje [mirnoću] duše, živi uz to kao nesvestan sebe, i Boga, i stvari, i čim prestane da trpi, u isto vreme prestaje, takođe, i da postoji. Naprotiv, mudrac, ukoliko se kao takav posmatra, jedva poznaje duševni nemir; već, prema izvesnoj večnoj nužnosti svestan sebe, i Boga, i stvari, nikad ne prestaje da postoji, nego uvek poseduje istinito zadovoljenje duše.

Iako – kao što sam pokazao – put koji vodi tome izgleda veoma težak, on se ipak može naći. I, zaista, mora biti teško ono što se tako retko nalazi. Jer kako bi moglo biti da ga gotovo svi zanemaruju, – kad bi spasenje bilo pri ruci, i kad bi, bez mnogo truda, moglo da se nađe.

Ali sve uzvišeno isto je tako teško kao što je retko.

NAPOMENE UZ PREVOD

Spinozin tekst, koji je valjalo poštovati i zbog toga dati ga u što je moguće vernijem prevodu, težak je i apstraktan, i nije dovoljno zgodan za adekvatno prenošenje u duh i konstrukcije našega jezika. Zato pored najvernijega „bukvalnoga" prevoda sa latinskog, pri kome je na nekim mestima u zagrade stavljana i po koja varijanta, dajemo u ovim napomenama i neka slobodnije prevedena mesta, ili koju novu mogućnost prevođenja, ili kakvo bliže objašnjenje koje retko činjene slobode u prevođenju. Preglednosti radi, svuda stavljamo i latinski tekst.

NASLOV

(Strana 1 našega prevoda, strana 43 latinskog originala, u izdanju Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg).

Ethica ordine geometrico demonstrata, preveli smo: *Etika, geometrijskim redom [po geometrijskoj metodi] izložena.* Moglo bi se prevesti i: *Etika, na geometrijski način dokazana.*

De origine mentis, preveli smo: *o poreklu duha.* Svuda smo dosledno *mens* prevodili sa *duh*, jer nam se čini da taj izraz odgovara adekvatnije Spinozinoj koncepciji nego izraz *duša*, koji su neki prevodioci stavljali za *mens.*

De affectuum viribus, preveli smo: *o snazi afekta.* Od reči do reči: *o snagama afekata.*

PRVI DEO ETIKE

Strana našeg prevoda 3, latinskoga originala 45. *Definicija I. Involvit,* preveli smo na ovome mestu, i svuda dalje sa: *sadrži u sebi.* Može takođe: *obuhvata u sebi, involvira.* Na istome mestu, i dalje, prevodili smo najčešće *existentia* sa *postojanje.* Ili: *egzistencija. Essentia,* ovde prevodimo sa *suština,* i držimo se toga, uglavnom, i dalje. Na nekim mestima samo, naročito kad je u pitanju božja esencija, prevodimo *essentia* sa *bitnost.*

Strana našeg prevoda 3, latinskoga originala 45. *Definicija V. Substantiae affectiones,* prevedeno: *stanja supstancije.* Ili: *afekcije supstancije.* I dalje, *affectiones* najčešće prevodimo sa *stanja.*

Str. n. pr. 4, lat. or. 46. *Objašnjenje VI definicije.* Radi boljega razumevanja ovoga dosta mutnoga objašnjenja, napominjemo da posle reči: *beskrajno mnogo atributa,* stoji u zagradi na holandskom: *to će reći, mogu se shvatiti beskrajno mnogi atributi, koji ne pripadaju njegovoj prirodi.*

Str. n. pr. 4, lat. or. 46. *Definicija VII ... quae ab alio determinatur.* Prevedeno: *koja od drugoga biva određena.* Ovo: *ab alio,* znači: *od druge stvari.*

Robinson (Lewis Robinson), u svome *Komentaru Spinozine Etike* (Lajpcig 1928, str. 80–81), napominje da u ovoj definiciji filozof triput upotrebljava reč *determinare.* Po *Robinsonu,* kod Spinoze *determinatio* ima tri značenja: kvalitativno, kauzalno i kvantitativno. Treći put upotrebljeno u ovoj definiciji, *determinatum,* po *Robinsonu,* ima treće značenje. Prema tome, *determinata ratione,* treba prevesti: *na ograničeni način.*

Str. n. pr. 4, lat. or. 46. *Definicija VIII ... sequi concipitur.* Prevedeno: *shvata se da ... proističe.* Ili: *shvata se da ... sleduje.*

Str. n. pr. 4, lat. or. 47. *Aksioma VI. Harald Hefding (Spinozas Ethica, Bibliotheca Spinozana, tomuk IV, Hajdelberg* 1924, str. 23) prevodi ovu aksiomu: *Ako je jedna misao istinita, ona se mora slagati sa svojim predmetom.*

Str. n. pr. 5, lat. or. 47. *Dokaz postavke III . . . nec per se invicem possunt intelligi.* Prevedeno: *ne mogu jedna iz druge da se razumeju* Ili: *ne mogu se shvatiti uzajamno jedna iz druge.* Ili: *ne mogu se shvatiti jedna pomoću druge.*

Str. n. pr. 5, lat. or. 48. *Postavka V. Substantiae ejusdem naturae.* Prevedeno: *supstancije iste prirode.* Ili: *iste esencije [bitnosti].*

Str. n. pr. 6, lat. or. 48. *Izvedeni stav postavke VI . . . substantiam ab alio produci non posse.* Prevedeno: *da jedna supstancija ne može biti proizvedena od nečega drugog.* Ovde *jedna supstancija* znači uopšte: *supstancija,* uzeto, shodno osnovnoj Spinozinoj metafizičkoj koncepciji, u smislu jedne jedine supstancije koja postoji.

Str. n. pr. 7, lat. or. 49. *Dokaz postavke VIII . . . non, nisi unica existit.* Prevedeno: *postoji samo kao jedna jedina.* Smisao: *mora, nužnim načinom, biti jedna jedina.*

Str. n. pr. 8–10, lat. or. 49–51. *Primedba II postavke VIII,* po *Frojdentalu,* ide uz *postavku VII.*

Str. n. pr. 8, lat. or. 49. *Primedba II postavke VIII . . . neque sciunt, quomodo res producuntur.* Prevedeno: *i ne znaju kako stvari bivaju proizvođene.* Ili: *i ne znaju kako su stvari proizvođene.*

Str. n. pr. 8, lat. or. 49–50. *Ibid. . . . quomodo affectus in mente producuntur.* Prevedeno: *na koji način afekti bivaju proizvođeni u duši.* Ili: *kako se afekti proizvode u duši;* ili *kako afekti postaju u duši.* Ovde, izuzetno, *mens* znači *duša.*

Str. n. pr. 12, lat. or. 54. *Primedba postavke XI. . . . Dei existentiam . . . ostendere volui.* Prevedeno: *hteo sam da izvedem božju egzistenciju.* Ili: *hteo sam da pokažem božju egzistenciju.*

Str. n. pr. 12, lat. or. 54. *Ibid. . . . eo plus virium a se habere, ut existat.* Prevedeno: *utoliko ona sama sobom [sama od sebe] ima više snage da postoji.* Ili: *tim više ona iz sebe [u sebi] ima snaga da postoji.*

Str. n. pr. 12, lat. or. 54. *Ibid. ... Ens absolute infinitum, sive Deum infinitam absolute potentiam existendi a se habere.* Prevedeno: *biće apsolutno beskrajno, ili Bog, ima sam sobom [sam od sebe] apsolutno beskrajnu moć da postoji.* Ili: *ima sam iz sebe [u sebi].*

Lat. or. str. 54. *Ibid. ... quae a causis externis fluunt.* Neki prevodioci i tumači *Etike* s pravom utvrđuju, da ovde, umesto *fluunt,* treba da stoji *fiunt.*

Str. n. pr. 13, lat. or. 54. *Ibid. Judicant.* Prevedeno: *misle.* Ili: *sude.*

Str. n. pr. 13, lat. or. 54. *Ibid. Perfectio ... non tollit.* Prevedeno: *savršenstvo ne uništava.* Ili: *ne uklanja.*

Str. n. pr. 13, lat. or. 54. *Ibid. Imperfectio ... tollit.* Prevedeno: *nesavršenstvo ... uništava.* Ili: *uklanja.*

Str. n. pr. 13, lat. or. 54. *Ibid. ... omnem causam dubitandi.* Prevedeno: *svaki uzrok sumnje.* Ili: *svaki razlog sumnje.*

Str. n. pr. 13, lat. or. 55. *Postavka XII. Vere,* prevedeno: *shodno istini [pravilno];* može, isto tako: *istinito.*

Str. n. pr. 14, lat. or. 55. *Dokaz postavke XII.* Umesto drugoga navoda: *(prema post. 6), Meje* stavlja: *(prema post. 7).*

Str. n. pr. 16, lat. or. 56. *Dokaz postavke XV ... et per se concipitur.* Prevedeno: *i sobom se shvata.* Ili: *i pomoću sebe se shvata.*

Lat. or. str. 57–60. *Scholium prop. 57, po Frojdentalu,* ide uz *postavku XIV.*

Str. n. pr. 16–19, lat. or. 57–60. *Primedba postavke XV. Divina natura,* prevodili smo: *božja priroda,* umesto: *božanska priroda.* Tako smo i docnije, u mnogo mahova, *divinus* prevodili sa *božji.* Naime izgleda nam da je *božji* shodnije Spinozinom panteističkom shvatanju božanstva. *Božanski* zvoni suviše teološki.

Ibid. Quantitas, varirali smo u prevodu sa: *masa, veličina, količina,* prema tome kako nam se gde činilo zgodnije. Moglo se prevesti i sa: *kvantitet.*

Str. n. pr. 16, lat. or. 57. *Ibid . . . meo quidem judicio . . .* Prevedeno: *bar po mome mišljenju.* Ili: *bar po mome sudu.*

Str. n. pr. 17, lat. or. 57. *Ibid. . . . ex quibus unum, aut alterum afferam.* Prevedeno: *od kojih ću neke navesti.* Ili: *od kojih ću navesti jedan ili drugi.*

Str. n. pr. 17, lat. or. 58. *Ibid. . . . ex determinata.* Prevedeno: *od određenoga.* Ili: *od ograničenoga.*

Str. n. pr. 17, lat. or. 58. *Ibid. . . . substantiam corpoream ex partibus componi.* Prevedeno: *da je telesna supstancija složena iz delova.* Ili: *da se telesna supstancija sastoji iz delova.*

Str. n. pr. 18, lat. or. 50. *Ibid. (De quo alias).* Prevedeno: *(O tome na drugome mestu).* Spinoza ovde misli: *O tome smo već govorili [to smo već objasnili] na drugome mestu.* Naime u *postavci 3, dela 2,* svoga dela o Principima Dekartove filozofije, naš filozof je utvrdio da pojam postojanja praznoga prostora protivreči samome sebi.

Str. n. pr. 19, lat. or. 59. *Ibid. Imaginatio* smo preveli sa: *opažajno predstavljanje,* jer mislimo da je ovaj izraz, na ovome mestu, adekvatniji Spinozinome pojmu nego *sposobnost, moć predstavljanja,* što reč *imaginatio* znači.

Str. n.pr. 19, lat. or. 59. *Ibid. . . . materiam diversimode affectam esse.* Preveli smo: *da je u materiji na razne načine izazvana promena stanja.* Ili: *da je materija aficirana na razne načine.*

Str. n. pr. 19, lat. or. 59. *Ibid. Realitet,* preveli smo: *stvarno.* Može: *realno, na realan način.*

Str. n. pr. 19, lat. or. 60. *Ibid. Eatenus,* koje se odnosi na vodu, preveli smo slobodno: *kao takva.* Bukvalno značenje: *utoliko.*

Str. n. pr. 19–20, lat. or. 60. *Postavka XVI, i njen dokaz, i izvedeni stav I. (. . . omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt).* Preveli smo: *(. . . sve što pod beskrajni razum može da padne) [da se podvede].* Ili: *(. . . sve što može biti predmet beskrajnoga razuma) [sve što beskrajni razum može da shvati].*

Str. n. pr. 20, lat. or. 60. *Dokaz postavke XVI. ... plures proprietates ... concludit.* Preveli smo: *zaključuje na mnogo osobina.* Ili: *zaključuje na više osobina.*

Str. n. pr. 21, lat. or. 62. *Primedba postavke XVII. ... omnia, quae actu intelligit.* Preveli smo: *sve ono što on stvarno misli.* Ili: *sve što je stvarni sadržaj njegovoga razuma [njegovoga saznanja].*

Str. n. pr. 23, lat. or. 63. *Ibid.* Posle rečenice: *Jer se prouzrokovano razlikuje od svoga uzroka upravo u onome što od uzroka ima [prima];* dolazi, u zgradi, na holandskom objašnjenje: *I otuda se ono [prouzrokovano] naziva posledicom takvoga jednoga uzroka.*

Str. n. pr. 22–23, lat. or. 63. *Ibid. Divina natura* i *divina essentia,* preveli smo sa: *božja priroda* i *božja bitnost,* umesto: *božanska priroda* i *božanska bitnost,* u vezi sa onim što smo ranije rekli u prvoj napomeni uz str. n. pr. 16–19, lat. or. 57–60.

Str. n. pr. 23, lat. or. 63 i 64. *Postavka XVIII, i njen dokaz. Causa transiens.* Prevedeno: *prelazni [transijentni] uzrok.* Ili: *Uzrok koji u drugo prelazi.*

Str. n. pr. 24, lat. or. 64. *Dokaz postavke XIX. Divina substantia,* i na ovome mestu preveli smo: *božja supstancija.* I u daljem prevođenju retko smo *divinus* prevodili sa *božanski.*

Str. n. pr. 27, lat. or. 67. *Izvedeni stav postavke XXIV. Essendi rerum,* prevedeno sa: *bivanja stvari.* Ili: *bića stvari.*

Str. n. pr. 29, lat. or. 68 *Dokaz postavke XXVI. ... tam ejus essentiae, quam existentiae, Deus ... est causa efficiens.* Prevedeno: *Bog je ... spolja delujući [eficijentni] uzrok kako njegove suštine, tako i njegovoga postojanja.* Ovo: *njegovoga,* odnosi se na *nešto pozitivno,* iz ranije rečenice.

Str. n. pr. 29–30, lat. or. 69. *Postavka XXVIII, i njen dokaz. Determinata existentia,* u postavci preveli smo sa: *ograničeno postojanje,* a u dokazu variramo: *ograničeno postojanje,* i *određeno postojanje.* Naime, čini nam se da u ovoj mutnoj

postavci i njenome dokazu, izraz *determinata existentia* podrazumeva i egzistenciju ograničenu u vremenu, i jednu uzročnu determiniranost.

Str. n. pr. 29, lat. or. 69. *Dokaz postavke XXVIII. Aliqiuo modo affectum,* prevedeno: *aficiran nekim modusom.* Neki prevode: *aficiran na neki način.*

Str. n. pr. 30, lat. or. 69. . . . *Ibid.* . . . *quatenus affectum est modificatione.* Prevedeno: *ukoliko je* . . . *stavljen u jedan način postojanja.* Ili: *ukoliko je* . . . *aficiran jednom modifikacijom* . . .

Str. n. pr. 29, lat. or. 69. *Ibid.* . . . *quatenus modificatum est modificatione.* Prevedeno: *ukoliko je* . . . *stavljen u jedan način postojanja.* Ili: *ukoliko je* . . . *modifikovan jednom modifikacijom.*

Str. n. pr. 30, lat. or. 69. *Ibid.* . . . *et sic semper* . . . *in infinitum.* Prevedeno: *i tako uvek* . . . *u beskonačnost.* Ili: *i tako uvek dalje* . . . *u beskonačnost.*

Lat. or. 70. *Demonstratio prop. XXIX.* . . . *vel quatenus certo modo ad agendum determinata consideratur (per Prop. 27). Meje* predlaže da se *Prop.* 27 zameni sa *Prop. 22,* prema smislu tih postavaka.

Str. n. pr. 32, lat. or. 71. *Postavka XXXI.* Jedan od tri osnovna Spinozina afekta, *cupiditas,* preveli smo ovde kao: *požuda [žudnja].* Docnije navodimo ili obe reči (katkad obrnutim redom), ili jednu od njih, prema tome kad nam se koja od njih čini zgodnija. *Cupiditas* bi se moglo prevesti i sa: *želja, strast.* Nemci prevode *cupiditas* sa: *die Begierde, Francuzi* sa: *le désir.*

Str. n. pr. 32, lat. or. 72. *Dokaz postavke XXXI.* . . . *ut etiam reliqui modi cogitandi.* Prevedeno: *kao i ostali modusi mišljenja.* Ovaj stav, u vezi sa ranijim tekstom, nije dovoljno jasan. Njegov smisao je: *kao što se i ostali modusi mišljenja moraju uračunati u stvorenu prirodu.*

Str. n. pr. 34, lat. or. 74. *Primedba I postavke XXXIII.* . . . *ex datâ causâ efficiente.* Prevedeno: *iz datog uzroka koji*

spolja deluje. Ili: *iz eficijentnoga uzroka. Causa efficiens* je prevođeno i dalje, na nekim mestima, kao *uzrok koji spolja deluje,* ali negde i kao *delatni uzrok.*

Str. n. pr. 37, lat. or. 76. *Primedba II postavke XXXIII. ...omnia indifferenti cuidam Dei voluntati subjicit.* Prevedeno: *sve potčinjava jednoj indiferentnoj božjoj volji.* Ili: *sve potčinjava jednoj moralno ravnodušnoj božjoj volji.*

Str. n. pr. 37, lat. or. 76. *Ibid. ... Deum omnia sub ratione boni agere.* Prevedeno: *Bog sve čini s obzirom na dobro.* Ili: *Bog sve radi [dela] s obzirom na dobro.*

Str. n. pr. 37, lat. or. 76. *Ibid. ... hi aliquid extra Deum ...ponere.* Prevedeno: *oni ... stavljaju van Boga nešto.* Ili: *oni ... pretpostavljaju van Boga nešto.*

Str. n. pr. 38, lat. od. 77. *Dokaz postavke XXXV ... in ejus essentia ita debet comprehendi.* Prevedeno: *mora ... u njegovoj bitnosti biti tako podrazumevano.* Ili: *mora u njegovoj bitnosti tako da se sadrži [tako da bude obuhvaćeno].*

Str. n. pr. 38, lat. or. 78 *Dodatak prvome delu Etike. ... quae hic indicare suscipio.* Prevedeno: *koje preduzimam da ovde naznačim.* Ili: *... o kojima hoću ovde da raspravljam [da govorim].*

Str. n. pr. 39, lat. or. 78. *Ibid. ... suarum volitionum, suique appetitus sunt conscii.* Prevedeno: *svesni su svojih htenja i svojih nagona.* Bukvalno treba prevesti: *svesni su svojih htenja i svoga nagona.*

Str. n. pr. 39, lat. or.. 78. *Ibid. Quiescant,* prevedeno: *mirni su.* Može: *zadovoljni su [zadovoljeni su].*

Str. n. pr. 40, lat. or. 79. *Ibid. ... diversos Deum colendi modos.* Prevedeno: *razne vrste poštovanja Boga.* Ili: *razne načine poštovanja Boga.*

Str. n. pr. 42. *Ibid.* Drugu rečenicu u četvrtom paragrafu: *A pošto oni ... da u stvarima postoji red,* Benš je preveo, prema prvom holandskom prevodu, na sledeći način: „A pošto onaj ko ne saznaje prirodu stvari shodno razumu, nego

stvari samo predstavlja, uzima sposobnost predstavljanja za razum, i umiruje se pri predstavi [i zadovoljava se predstavom], – on čvrsto veruje u to da se u samim stvarima nalazi red, dok stvari i njihovu prirodu nikako ne poznaje."

Str. n. pr. 43, lat. or. 82. *Ibid. ... quibus imaginatio diversimode afficitur.* Prevedeno: *kojima se moć predstavljanja podstiče na razne načine.* Ili: *kojima se moć predstavljanja aficira na razne načine.*

Str. n. pr. 43, lat. or. 82. *Ibid. ... prout ab eadem afficiuntur.* Prevedeno: *prema tome kako ona na njih deluje.* Ili: *prema tome kako su od nje aficirani.*

Str. n. pr. 44, lat. or. 83. *Ibid. Hujus farinae.* Prevedeno: *ove vrste.* Bukvalno: *ovoga brašna.*

DRUGI DEO ETIKE

Str. n. pr. 45, lat. or. 84. *Definicija III. Idea,* prevedeno: *ideja.* Ovom rečju naš filozof u stvari obeležava *pojam,* a, katkad *predstavu.*

Str. n. pr. 46, lat. or. 85. *Objašnjenje IV definicije. Convenientia,* prevedeno: *saglasnost.* Ili: *slaganje, podudaranje.*

Str. n. pr. 46, lat. or. 85. *Definicija V, i njeno objašnjenje. Robinson,* u svome komentaru (str. 254), prevodi *indefinitum* sa *beskrajno,* a *determinari* sa *biti ograničen.*

Str. n. pr. 46, lat. or. 85. *Definicija V. Continuatio,* prevedeno: *produžavanje:* Ili: *nastavljanje.*

Str. n. pr. 46. *Objašnjenje V definicije. Kažem neodređeno, jer ono* itd. *Ono* se odnosi na *produžavanje postojanja.*

Str. n. pr. 47, lat. or. 85. *Aksioma II. Homo cogitat.* – *Čovek misli.* U prvome holandskome prevodu uz ovo je bilo dodato: *ili, drukčije: mi znamo da mislimo.*

Str. n. pr. 47, lat. or. 85. *Aksioma III. Insigniuntur,* prevedeno: *bivaju obeležavani.* Ili: *obeležavaju se.*

Str. n. pr. 47, lat. or. 86. *Aksioma V*. Posle *res singulares* stoji u zagradi na holandskom: *ili ništa od stvorene prirode (natura naturata).*

Str. n. pr. 47, lat. or. 86. *Primedba postavke I ... eo plus realitatis, sive perfectionis idem continere concipimus:* Prevedeno: *utoliko mi zamišljamo da ono sadrži više stvarnosti ili savršenstva.* Ili: *tim, prema našim pojmovima, ono sadrži više stvarnosti ili savršenstva.*

Str. n. pr. 48, lat. or. 87. *Dokaz postavke II. Propositio,* prevedeno: *stav.* Ili: *postavka.*

Str. n. pr. 48, lat. or. 87. *Primedba postavke III. Intelligit,* prevedeno: *podrazumeva.* Ili: *razume.*

Str. n. pr. 49, lat. or. 87–88. *Ibid. Lectorem solummodo iterum atque iterum rogo, ut, ... semel, atque iterum perpendat.* Prevedeno: *Čitaoca samo ponovo molim, da opet nekoliko puta pažljivo ispita.* Bukvalno: *Čitaoca samo ponovo i ponovo molim da jednom i po drugi put tačno oceni.*

Str. n. pr. 49, lat. or. 88. *Dokaz postavke IV. Comprehendit,* prevedeno: *obuhvata.* Ili: *shvata, saznaje.*

Prema holandskom tekstu, *postavka V* glasi: „Bog, ukoliko se posmatra samo kao stvar koja misli, jeste uzrok formalnoga bića ideja; ali ne ukoliko se izražava i posmatra pomoću drugoga atributa; to će reći, samo Bog, ukoliko je on stvar koja misli, – a ne objekti ideje, – jeste delatni uzrok svih ideja, koje izražavaju kako božje atribute tako i pojedinačne stvari."

Str. n. pr. 50. *Dokaz postavke V. Otuda formalno biće ideja priznaje Boga ... za uzrok ...* Ili, prema formuli *postavke V: Otuda formalno biće ideja priznaje Boga kao uzrok ...*

Str. n. pr. 51, lat. or. 89. *Dokaz postavke VII. Cujus est effectus,* prevedeno: *čija je posledica.* Znači: *čija je posledica prouzrokovana stvar.*

Str. n. pr. 53, lat. or. 91. *Primedba postavke VIII.* Prema konstataciji *Benša,* reči *sub segmentis* doista su nejasne. Zato smo i mi, kao *Benš,* preveli ovo mesto, prema rečima *Čirnhausovim,* pismo LIX: *eadem (st. adaequata idea cir-*

culi) quoque consistit in infinitis rectangulis sibi invicem aequalibus, factis a segmentis duarum linearum.

Str. n. pr. 53, lat. or. 91. *Ibid. ... nempe E et D existere,* Ovo mesto prevedeno je, prema *Benšovom* dodatku, koji se oslanja na holandski tekst: *oni iz segmenata linija E* i *D.* Sa *D* i *E* nisu, u pravome smislu govoreći, označene linije, nego trougli segmenata, neoznačeni na slici.

Str. n. pr. 53, lat. or. 92. *Dokaz (I) postavke IX. Definitum,* prevedeno: *određen.* Ili: *ograničen, konačan.*

Str. n. pr. 53–54, lat, or. 92. *Ibid. ... unius singularis ideae alia idea ... est causa.* Prevedeno: *uzrok ideje jedne pojedinačne stvari jeste druga ideja. Benš* je ovo mesto preveo: *uzrok jedne pojedinačne ideje jeste druga ideja.*

Str. n. pr. 54, lat. or. 92. *Izvedeni stav postavke IX. Quicquid in singulari cujuscunque ideae objecto contigit, ejus datur in Deo cognitio.* Prevedeno: *Od svega što se događa u pojedinačnom predmetu svake ideje, postoji u Bogu saznanje.* Ili: *U Bogu postoji saznanje svega što se događa u pojedinačnome predmetu svake ideje ...*

Str. n. pr. 54, lat. or. 93. *Primedba (II) postavke X. Plerique,* prevedeno: *većina ljudi.* Spinoza ovde svakako misli na većinu filozofa.

Str. n. pr. 56, lat. or. 94. *Ibid. ... meum intentum ... fuit, causam reddere.* Prevedeno: *moja namera ... bila je ... da navedem razlog.* Ili: *moja namera ... bila je ... da navedem uzrok.*

Str. n. pr. 56, lat. or. 94. *Ibid. ... id ... essentiam alicujus rei contituere dixi.* Prevedeno: *rekao sam, ono sačinjava ... suštinu svake stvari.* Bukvalno: *rekao sam, ono sačinjava ... suštinu neke [ma koje, jedne] stvari.*

Str. n. pr. 58, lat. or. 96. *Primedba postavke XIII. ... ea ... admodum communia sunt.* Prevedeno: *ono ... jeste potpuno opšte.* Znači: *ono ... jeste zajedničko svima stvarima.*

Str. n. pr. 62, lat. or. 100. *Definicija. Certa quadam ratione.* Prevedeno: *na jedan izvestan način.* Ili: *prema nekome određenome odnosu [prema nekome određenome pravilu].*

Str. n. pr. 62, lat. or. 100. *Dokaz pomoćnog stava IV.* ... *atqui haec.* Prevedeno: *a ova [forma].* Neki prevodioci smatraju da se ovo *haec* odnosi na *unio corporum [jedinstvo tela].* Ovo mesto u latinskome tekstu nije jasno.

Str. n. pr. 63, lat. or. 101. *Pomoćni stav VI. Si corpora quaedam* ... *cogantur.* Prevedeno: *Ako neka tela* ... *bivaju primorana.* Ili: *Ako su neka tela* ... *primorana.*

Str. n. pr. 63, lat. or. 101. *Pomoćni stav VII.* ... *eumque* ... *reliquis communicet.* Prevedeno: *i njega* ... *predaje drugima.* Ili: *i njega* ... *predaje ostalima.*

Str. n. pr. 64, lat. or. 102. *Primedba pomoćnoga stava VII. Variant,* prevedeno: *razlikuju se.* Ili: *menjaju se.*

Str. n. pr. 65–66, lat. or. 103–104. *Postavka XVI i dokaz iste postavke* ... *corpus humanum* ... *afficitur.* Prevedeno: *čovekovo telo* ... *biva aficirano.* Ili: *čovekovo telo* ... *je aficirano.*

Str. n. pr. 66, lat. or. 104. *Dokaz postavke XVI. Omnes modi,* prevedeno: *svi načini. Robinson* misli da ovde treba prevesti: *svi modusi (Nav. delo,* str. 313. prim. 1).

Str. n. pr. 66, lat. or. 104. *Ibid.* ... *corporis humani, et corporis externi naturam involvit.* Prevedeno: *sadrži u sebi prirodu čovekovoga tela i spoljnoga tela.* Znači: *sadrži u sebi prirodu čovekovoga tela i prirodu spoljnog tela.*

Str. n. pr. 66, lat. or. 104. *Postavka XVII.* ... *donec corpus afficiatur affectu.* Prevedeno: *dok telo ne bude stavljeno u afekt. Affectu* je ovde jednako sa *affectione.* Prema tome, prevod bi mogao da glasi: *dok telo nije aficirano afekcijom. Telo* ovde znači *čovekovo telo.*

Str. n. pr. 66, lat. or. 104. *Dokaz postavke XVII. Ideam* ... *modi, actu existentis.* Prevedeno: *ideju načina* ... *što stvarno postoji. Robinson* prevodi: *ideju modusa* ... *koji aktuelno postoji (Nav. delo,* str. 314). – *Actu* smo varirali: *stvarno* i *aktuelno.*

Str. n. pr. 68, lat. or. 106. *Postavka XVIII, njen dokaz, i* dalje u prevodu, na nekoliko mesta. *Imaginor,* prevedeno sa

predstaviti. Na više drugih mesta prevedeno je *imaginor* sa *predstaviti sebi.*

Str. n. pr. 69, lat. or. 107. *Primedba postavke XVIII. Pomum,* prevedeno: *voćka,* u smislu *ploda voća.* U mnogim nemačkim prevodima prevedeno je sa *jabuka,* a u francuskom prevodu *Apuna (Appuhn)* samo je navedena latinska reč.

Str. n. pr. 69, lat. or. 107. *Postavka XIX. ... quibus corpus afficitur.* Prevedeno: *koje telo trpi.* Ili: *kojima je telo aficirano.*

Str. n. pr. 70, lat. or. 108. *Dokaz postavke XIX. ... quatenus plurimis aliis ideis affectus est ...* Prevedeno: *ukoliko je aficiran mnogim drugim idejama.* Bukvalno: *ukoliko je aficiran vrlo mnogim drugim idejama [vrlo velikim brojem drugih ideja].*

Str. n. pr. 70, lat. or. 108. *Ibid. Actu,* prevedeno: *aktuelno.* Ili: *stvarno.*

Str. n. pr. 70, lat. or. 108. *Dokaz postavke XX ... tam ejus, quam omnium ejus affectionum ... debet ... in Deo dari idea.* Prevedeno: *mora u Bogu da se nalazi kako ideja njega samoga tako i svih njegovih stanja [afekcija].* Ovo se odnosi na ideju samoga *mišljenja,* i na *afekcije mišljenja.*

Str. n. pr. 71, lat. or. 109. *Primedba postavke XXI ... ibi enim ostendimus.* Prevedeno: *jer tamo smo dokazali.* Bukvalno: *jer tamo smo pokazali.* U stvari, Spinoza je, u primedbi naznačene postavke VII drugoga dela *Etike,* dao dokaz za svoju tvrdnju. – I dalje, na nekim mestima, *ostendere* prevodili smo sa *dokazati.*

Str. n. pr. 71, lat. or. 109. *Ibid. Consideratur,* prevedeno: *biva posmatrana.* Ili: *posmatra se.*

Str. n. pr. 73, lat. or. 111. *Postavka XXV. Idea cujuscunque affectionis corporis.* Prevedeno: *ideja svakoga stanja [afekcije] ... tela.* Ili: *ideja ma koga stanja [afekcije] ... tela.*

Str. n. pr. 73, lat. or. 111. *Dokaz postavke XXV. Determinat,* prevedeno: *određuje.* Ili: *opredeljuje [determinira]. Determinare* prevodimo sa *odrediti* i *opredeliti* u celoj *Etici.*

Str. n. pr. 74, lat. or. 112. *Postavka XXVII. Idea cujuscunque affectionis corporis.* Prevedeno: *ideja ma koga stanja [afekcije] ... tela.* Ili: *Ideja svakoga stanja [afekcije] ... tela.*

Str. n. pr. 75, lat. or. 113. *Dokaz postavke XXVIII. Affectiones ... modi sunt.* Prevedeno: *stanja jesu načini. Robinson* prevodi: *afekcije su modusi (Nav. delo, str. 333).*

Str. n. pr. 75, lat. or. 113. *Ibid.* Posle pretposlednje rečenice u ovome dokazu stoji na holandskom: *to će reći, ovo saznanje nije u Bogu, ukoliko on sam sačinjava prirodu čovekovoga duha.*

Str. n. pr. 75, lat. or. 113. *Primedba postavke XXVIII. Meje* smatra da je ova primedba jedna marginalna glosa, unesena u tekst. Istina je da ona ništa novo ne dodaje sadržini *postavaka 28* i *29.*

Str. n. pr. 76, lat. or. 114. *Izvedeni stav postavke XXIX. ... quatenus eas habet.* Prevedeno: *ukoliko njih poseduje.* Ili: *ukoliko ima te ideje.*

Str. n. pr. 76, lat. or. 114. *Izvedeni stav postavke XXIX. ... ex communi naturae ordine.* Prevedeno: *prema opštem redu prirode.* Ili: *prema običnome redu prirode.*

Str. n. pr. 76, lat. or. 114. *Primedba postavke XXIX. ... ex communi naturae ordine.* Prevedeno: *prema običnome redu prirode.* Ili: *prema opštem redu prirode.*

Str. n. pr. 76, lat. or. 114. *Ibid. Determinatur,* prevedeno: *biva određen.* Ili: *biva opredeljen.*

Str. n. pr. 77. *Dokaz postavke XXX. Ali ono je za postojanje. Ono* odnosi se na *telo.*

Str. n. pr. 77. *Izvedeni stav postavke XXXI. Jer ... sem ovoga, ne postoji ništa slučajno.* Znači, u stvari: Jer ... *sem našega neznanja, nema nikakve druge slučajnosti u stvarima.*

Str. n. pr. 79, lat. or. 117. *Primedba postavke XXXV. ... ad uberiorem ... explicationem.* Prevedeno: *radi opširnijeg objašnjenja.* Ili: *radi iscrpnijeg objašnjenja.*

Str. n. pr. 79, lat. or. 117. *Ibid. . . . a quibus determinantur.* Prevedeno: *od kojih bivaju opredeljivani.* Ili: *od kojih su opredeljivani.*

Str. n. pr. 81–82, lat. or. 119. *Postavka XXXIX i njen dokaz. Commune,* prevedeno: *zajedničko i opšte.*

Str. n. pr. 82, lat. or. 119. *Dokaz postavke XXXIX. . . . et quod denique aeque in . . . parte, ac in toto est.* Prevedeno: *i, najzad, što je u delu . . . kao i u celini.*

Str. n. pr. 83, lat. or. 121. *Primedba 1 postavke XL. Nam omnes,* prevedeno je: *jer sve ovo.* Ili: *jer svi oni [tj. uzroci].*

Str. n. pr. 84, lat. or. 121. *Ibid. . . . hocque de infinitis singularibus praedicat.* Prevedeno: *i njega pridaje beskrajno mnogim ljudima.* Ili, upravo: *i njega pridaje beskrajno mnogim pojedinačnim ljudima.*

Str. n. pr. 84, lat. or. 121. *Ibid. Animal,* prevedeno: *stvorenje, stvor.* Ili: *životinja, živo biće. Animal risibile,* prevedeno: *stvorenje koje se smeje.* Ova definicija čoveka, kao stvora (ili životinje) koji se smeje, nalazi se prvi put kod Kapela (Martianus Capella), knjiga IV, strana 100. A Aristotel, u *De partibus animalium,* III, *10,673* a 8, kaže: μόνον γεγᾶν των ζῴων ἄνθρωπον.

Ibid. Animal bipes, sine plumis, prevedeno: *dvonožni stvor bez perja.* Ova definicija se smatra kao Platonova, jer se nalazi u apokrifnoj zbirci njegovih definicija. Diogen je, u nameri da ismeje ovu definiciju, uveo u učionicu očerupanoga petla, i viknuo: „Evo vidite ovde Platonovoga čoveka!"

Str. n. pr. 84, lat. or. 122. *Primedba II postavke XL. . . . nobis . . . sine ordine ad intellectum repraesentatis.* Prevedeno: *koje su nam predstavljene . . . bez reda za razum.* Neki prevodioci ovo mesto prevode: *. . . i bez reda se predstavljaju razumu:* Ili: *i bez razumnoga reda bivaju predstavljane.*

Ibid. . . . ab experientia vaga, prevedeno: *iz nepostojanoga iskustva. Ili: iz nesigurnoga iskustva.*

Str. n. pr. 85, lat. or. 122. *Ibid. . . . vel quia id saepe in numeris simplicissimis experti sunt.* Prevedeno: *ili zato što su to*

često iskustvom saznali sa sasvim prostim brojevima. Ili: *ili što su to često iskusili kod sasvim prostih brojeva.*

Str. n. pr. 89, lat. or. 126. *Izvedeni stav II postavke XLIV. ... sub quadam aeternitatis specie.* Preveli smo: *pod nekim vidom večnosti. Vid* ovde nikako ne znači privid, nego je ova reč upotrebljena u smislu aspekta, izgleda. Ili: *pod nekom izvesnom vrstom večnosti.* Neki prevodioci se jako zauzimaju za ovu drugu varijantu.

Str. n. pr. 91, lat. or. 128. *Primedba postavke XLVII. ... quia continuo a corporibus externis afficiuntur.* Prevedeno: *pošto spoljna tela neprekidno utiču na njih.* Ili: *pošto su neprekidno aficirani od spoljnih tela.*

Ibid. Atrium, prevedeno: *kuća.* Ili: *dvorište [atrium, trem, predsoblje).*

Str. n. pr. 92, lat. or. 129. *Primedba postavke XLVIII. ... entia metaphysica, sive universalia.* Prevedeno: *metafizička ili opšta bića.* Ili: *metafizička bića ili univerzalni [opšti] pojmovi.*

Str. n. pr. 92, lat. or. 129. *Ibid. Lapideitas,* prevedeno: *kamenitost.* Nemci su preveli: *Steinheit, Gattung Stein, Steinsein;* Francuzi: *la pierréité.*

Str. n. pr. 93, lat. or. 130. *Ibid. ... ne cogitatio in picturas incidat.* Prevedeno: *da se mišljenje ne bi spustilo do slika.* Ovo mesto prevođeno je i na druge načine: *da se od mišljenja ne bi pravile slike; da mišljenje ne bi palo do slikovitog predstavljanja; da se mišljenje ne bi pretvorilo u slike.*

Str. n. pr. 95, lat. or. 132. *Primedba postavke XLIX. ... ad vitam sapienter instituendam.* Prevedeno: *radi mudroga uređenja života.* Ili: *radi mudroga vođenja života.*

Str. n. pr. 96, lat. or. 133. *Primedba postavke XLIX. Sentiendi facultas.* Prevedeno: *sposobnost osećanja.* Ili: *sposobnost opažanja.*

Ibid. ... nullâ cogitatione. Prevedeno: *nikakvim mišljenjem.* Ili: *nikakvom mišlju.*

Str. n. pr. 98, lat. or. 135. *Ibid. ... si mentem spectes.* Prevedeno: *ako se njihov smisao uzme u obzir.* Ili: *ako se njihovo značenje uzme u obzir.* Neki nemački prevodioci prevode: *ako se na duh gleda.*

Ibid. ... universalia cum singularibus. Prevedeno: *univerzalno sa pojedinačnim.* Ili: *univerzalne [opšte] pojmove sa pojedinačnima.*

Str. n. pr. 98, lat. or. 135. *Ibid. ... ex solo Dei nutu.* Prevedeno: *prema samoj volji božjoj.* Bukvalno: *prema samome migu božjem.*

Ibid. ... quo magis magisque. Prevedeno: *što sve više.* Bukvalno: *što sve više i više.*

Str. n. pr. 99, lat. or. 136. *Ibid. Ad vitam socialem.* Prevedeno: *životu zajednice.* Ili: *socijalnom životu, društvenom životu.*

Ibid. ... ex solo rationis ductu. Prevedeno: *po samome uputu razuma.* Ili: *prema samome vođstvu razuma.*

TREĆI DEO ETIKE

Affectus, u ovoj knjizi, kao i ranije, i kao i dalje, prevodili smo obično sa *afekt. Hefding* prevodi sa *osećanje.*

Str. n. pr. 102, lat. or. 138. *Predgovor. ... certa ratione.* Prevedeno: *shodno razumu.* Prema nekim prevodiocima: *sigurnom metodom.*

Ibid. De affectuum ... viribus. Prevedeno: *o snazi afekata.* Bukvalno: *o snagama afekata.*

Str. n. pr. 103, lat. or. 139. *Rečenica (kurzivom) posle III definicije. Passio,* prevedeno: *trpljenje [stanje trpljenja],* reč koja, očevidno, odgovara smislu Spinozine distinkcije između *actio* i *passio* na ovome mestu. Neki prevodioci za *passio* uzimaju reč *strast (Leidenschaft),* što nam se čini daleko manje zgodno, jer ne izražava dovoljno adekvatno pasivnost duha.

Lat. or. str. 140. *Demonstratio prop.* I. Drugi red: *(per Schol. Prop. 40, p. 2).* Ovde je u latinskome tekstu trebalo staviti: *(per Schol. 2, etc.).*

Str. n. pr. 107, lat. or. 143. *Primedba postavke II. ... meliora videre, et deteriora sequi. ... Vidimo ono što je bolje, a idemo za onim što je gore.* Ovo je Ovidijeva misao. Upor. *Metam., VII,* stih 20–21, gde stoji: „Video meliora proboque, deteriora sequor."

Str. n. pr. 107; lat. or. 143. *Ibid. ... hujus farinae.* Prevedeno: *od ovoga testa.* Na str. n. pr. 44, ovo smo preveli: *ove vrste.*

Str. n. pr. 109, lat. or. 146. *Postavka VI.* Na ovome mestu, i u idućim stavovima, *conari* smo prevodili sa: *truditi se.* Docnije ovaj glagol prevodimo: *naprezati se,* i katkad variramo sa: *težiti.*

Str. n. pr. 110, lat. or. 147. *Dokaz postavke VIII. Tempus definitum,* prevedeno: *određeno vreme.* Ili: *ograničeno vreme.*

Lat. or. str. 148. *Dokaz postavke X. Benš* predlaže da se ono *etc. izbaci.* Nama se čini ovaj predlog umestan, pa smo ga usvojili.

Str. n. pr. 112, lat. or. 149. *Primedba postavke XI. Titillatio,* prevedeno ovde: *zadovoljstvo,* jer je upotrebljeno u opštem smislu. Neki nemački prevodioci stavili su *Lust.* Činilo nam se neumesno da reč *titillatio* bukvalno reprodukujemo sa *golicanje* (francuski prevodilac *Etike Apun,* stavlja: *le chatouillement).* Docnije, na str. 159 n. pr., gde je došla bliža odredba ovoga afekta, stavljali smo: *zadovoljstvo [čulna prijatnost],* a na str. 211 n. pr preveli smo: *čulna prijatnost [zadovoljstvo, nadraženost].* Po *Hefdingu, titilatio* je delimična radost.

Ibid. Hilaritas, ovde je prevedeno: *veselost;* docnije, na str. n. pr. 159: *raspoloženost,* a na str. 210 i 211: *veselost [raspoloženost].* Po *Hefdingu, hilaritas* je radost kao totalno osećanje.

Str. n. pr. 115, lat. or. 151. *Dokaz postavke XIV. ... nostri corporis affectus,* preveli smo: *afekcije našega tela,* a ne: *afekti našega tela,* kao neki prevodioci.

Str. n. pr. 116, lat. or. 152. *Primedba postavke XV. ... absque ulla causa.* Prevedeno: *bez nekoga ... uzroka.* Ili: *bez ikakvoga ... uzroka.*

Str. n. pr. 117, lat. or. 153. *Dokaz postavke XVII. ... laetitiae conamine,* prevedeno: *naporom radosti.* Ili: *stepenom radosti, osećanjem radosti.*

Str. n. pr. 118, lat. or. 153. *Primedba postavke XVII. ... ex causis ..., quae per se unius, et per accidens alterius affectus sunt causa.* Prevedeno: *iz uzroka od kojih je jedan po sebi uzrok jednoga afekta, a drugi je slučajno uzrok drugoga afekta.* Bukvalno: *iz uzroka koji su po sebi uzrok jednoga afekta, a slučajno uzrok drugoga afekta.* Može se još prevesti: *iz uzroka koji proizvode jedan od dva afekta po sebi, a drugi slučajno.*

Str. n. pr. 119, lat. or. 155. *Primedba I postavke XVIII. Vid. schol.* Prevedeno: *prema prim...* Ili: *vidi prim ...*

Str. n. pr. 119, lat. or. 155. *Primedba II postavke XVIII. Gaudium,* prevedeno: *veselost.* Ili: *razveselenje, radost, zadovoljstvo, uživanje.* I na str. n. pr. 156, u XVI *definiciji afekata,* prevedeno je sa: *veselost.*

Ibid. Conscientiae morsus, prevedeno: *griža savesti [razočaranje].* Ovde Spinoza u stvari neadekvatno upotrebljava izraz *griža savesti,* da njime označi jednu vrstu razočaranja, ili žalosti, koja nas obuzima posle uzaludnoga očekivanja kakvoga srećnoga događaja.

Str. n. pr. 120, lat. or. 156: *Dokaz postavke XX. ... qui ... id, quod odio habet, destrui imaginatur.* Prevedeno: *ko predstavi sebi da će biti uništeno ono što on mrzi.* Upravo: *ko predstavi sebi da je uništeno ono što on mrzi.* Ovde smo varirali prezens futurom.

Str. n. pr. 122, lat. or. 157. *Primedba postavke XXII. Indignatio,* prevedeno: *negodovanje. U XX definiciji afekata,*

na str. 163 n. pr., preveli smo ovu reč: *negodovanje [srditost]*.

Str. n. pr. 122, lat. or. 158. *Primedba postavke XXIII*. *Laetitia solida*, prevedeno: *trajna radost*. Ili: *čista radost*.

Ibid. ...*absque ullo* ... *conflictu*, prevedeno: *bez ikakvoga sukoba*. Ili: *bez ikakve borbe; bez ikakvog sudara*.

Str. n. pr. 124, lat. or. 159. *Primedba postavke XXVI*. ... *ea* ... *quae* ... *ipsius agendi potentiam determinant*. Prevedeno: *ono što* ... *ograničava njegovu delatnu moć*. Ili: *ono što* ... *opredeljuje njegovu delatnu moć*.

Str. n. pr. 125, lat. or. 160. *Dokaz postavke XXVII*. *Benš* tvrdi da se ovaj dokaz svršava pretposlednjom rečenicom, i da posle: *cum ipsa affectu afficimur*, treba staviti: *Q. E. D.* Rečenica iza toga je dodata, i ne spada u navedeni dokaz.

Str. n. pr. 126–127, lat. or. 161. *Postavka XXVIII*. *Conducere*, reč koja se u ovoj postavci dvaput javlja, prevodimo prvi put sa *doprinositi*, a drugi put variramo sa *voditi*.

Str. n. pr. 128, lat. or. 163. *Dokaz postavke XXX*. ... *qui egit*, prevedeno: *ko učini*. Bukvalno: *ko je učinio*.

Str. n. pr. 128, lat. or. 163. *Primedba postavke XXX* ... *ideâ causae externae, gloriam* ..., prevedeno: *idejom spoljnog uzroka*, ... *slavom*. Neki prevodioci, prema prvome holandskome prevodu, umesto *externae* stavljaju *internae*.

Ibid. *Acquiescentia in se ipso*, prevedeno: *zadovoljstvo samim sobom*. Ili: *unutrašnji mir duše*.

Str. n. pr. 130, lat. or. 164. *Izvedeni stav postavke XXXI*. Navedeni stihovi su Ovidijevi (*Amores*, knjiga II, *Elegija* 19, stih 5 i 4), ali su citirani obrnutim redom od onoga kojim su kod Ovidija.

Ibid. ... *quod sinit alter*, prevedeno: *što drugi ostavlja*. Ili: *što mu drugi ostavlja; što mu drugi dopušta*.

Str. n. pr. 133, lat. or. 167–168. *Postavka XXXVI i njen dokaz*. ... *cum iisdem circumstantiis*, prevedeno: *u istim prilikama*. Ili: *sa istim prilikama*.

Str. n. pr. 134, lat. or. 168. *Dokaz postavke XXXVII. ... quidquid homo ... conatur.* Prevedeno: *sve što preduzima čovek.* Ili: *sve čemu teži čovek.*

Str. n. pr. 136, lat. or. 170. *Dokaz postavke XXXIX. ... qui propterea praevalebit.* Prevedeno: *i koji će, zbog toga, preovladati.* Znači: *i koji će [to jest napor kojim čovek želi da se uzdrži od činjenja zla], zbog toga, preovladati.*

Str. n. pr. 141, lat. or. 174. *Dokaz postavke XLIV. ... conatus amovendi tristitiam, quam odium involvit,* prevedeno: *napor [težnja] da se otkloni žalost, – koju sadrži u sebi mržnja. Apun* umesto *quam* stavlja *quem;* isto tako i Benš. Otuda oni ovo mesto prevode: *napor [težnja] da se otkloni žalost, – koju sadrži u sebi mržnja.*

Str. n. pr. 144, lat. or. 177. *Dokaz postavke XLVIII. ... prorsus, vel ex parte diminuitur.* Prevedeno: *smanjuje se, potpuno ili delimično.* Ili: *prestaje, potpuno ili delimično.*

Str. n. pr. 148, lat. or. 180. *Primedba postavke LII. Devotio,* prevedeno: *predanost [privrženost].* Ili: *odanost, obožavanje.*

Ibid. ... nomina inventa esse, prevedeno: *da su imena obrazovana.* Ili: *da su imena data.* Bukvalno: *da su imena iznađena, izmišljena.*

Ibid. ... quam ex eorundem accurata cognitione. Prevedeno: *nego prema njihovom tačnom poznavanju.* Ili: *nego prema tačnom poznavanju njih [to jest afekata].*

Str. n. pr. 151, lat. pr. 183. *Primedba (I) postavke LV. ... eosque veneremur.* Prevedeno: *i što ih visoko poštujemo.* To jest: *i što njih same [ljude] visoko poštujemo.*

Str. n. pr. 152, lat. pr. 184. *Primedba (II) postavke LV. Fortitudo,* prevedeno: *jačina.* Upravo: *jačina duše.*

Str. n. pr. 153, lat. or. 185. *Primedba postavke LVI. Inter affectuum species ... insignes sunt ...* Prevedeno: *između vrsta afekata ... najvažniji su ...* Bukvalno: *između vrsta afekata ... najvažnije su [vrste].*

Ibid. Libido, prevedeno: *pohota.* Ili: *pohotljivost.* Isto važi za str. n. pr. 170, lat. or. 202–203, XLVIII *definicija afekata* i njeno *objašnjenje.*

Str. n. pr. 155, lat. or. 187. *Primedba postavke LVII. ... at ille libidine equina, hic autem humana.* Prevedeno: *ali prvi konjskom pohotom, a drugi ljudskom.* Ili: *ali prvi pohotom [pohotljivošću] koja odgovara prirodi konja, a drugi ljudskom pohotom.*

Str. n. pr. 155, lat. or. 187. *Ibid. ... vita tamen illa, quâ unumquodque est contentum, et gaudium ...* Prevedeno: *ipak ovaj život, kojim je svaki zadovoljan, i uživanje.* Ovo *uživanje* odnosi se na *uživanje života svakoga.*

Str. n. pr. 158, lat. or. 190. *Objašnjenje I definicije afekata. Hujus conscientiae causam.* Prevedeno: *uzrok ove svesti.* Ili: *uzrok ove svesnosti.*

Str. n. pr. 160, lat. or. 192. *Objašnjenje VI definicije afekata. Animi deliberatio,* prevedeno: *razmišljanje duše.* Ili: *odlučivanje [savetovanje, rešavanje] duše.*

Str. n. pr. 162, lat. or. 194. *Objašnjenje XV definicije afekata. Oritur itaque ex spe securitas.* Prevedeno: *Dakle, iz nade proizlazi pouzdanost.* Ili: *Dakle, iz nade sleduje pouzdanost; nada se pretvara u pouzdanost.*

Str. n. pr. 162, lat. or. 195. XVI i XVII *definicija afekata. ... quae praeter spem evenit.* Prevedeno: *koja se neočekivano dogodila.* Ili: *koja se nenadano dogodila.*

Str. n. pr. 163, lat. or. 195. *Objašnjenje XVIII definicije afekata. Misericordia autem ejus habitum.* Prevedeno: *a milosrđe raspoloženje za njega.* Ili: *a milosrđe sposobnost [dispoziciju] za njega [za sažaljenje].*

Str. n. pr. 168, lat. or. 201. *XL definicija afekata. Cum periculo,* prevedeno: *sa opasnošću.* Ili: *izlažući se opasnosti.*

Str. n. pr. 169, lat. or. 202. *Objašnjenje XLIV definicije afekata.* Navedeni citat je iz Cicero, *Oratio pro A. J. Archia,* caput *11.* Kod Cicerona na ovome mestu stoji: „Ipsi illi

philosophi etiam in iis libellis, quos de contemnenda gloria scribunt, nomen suum inscribunt."

Str. n. pr. 171, lat. or. 203. *Opšta definicija afekata. Pathema,* prevedeno: *trpljenje [stanje trpljenja].* Od grčke reči: πάθημα.

ČETVRTI DEO ETIKE

Str. n. pr. 173, lat. or. 205. *Predgovor. ... nec mentem opificis novit.* Prevedeno: *i ne poznaje nameru [plan] tvorca.* Ili: *i ne poznaje misao [duh] tvorca.*

Perfectus znači i *savršen,* i *dovršen.* Mi smo, u ovome predgovoru, *perfectus* prevodili ili sa obe ove reči, ili, gde je to prema smislu bilo potrebno, samo sa jednom od njih.

Str. n. pr. 175, lat. or. 207. *Ibid. Comperimus,* prevedeno: *saznajemo.* Ili: *primećujemo, nalazimo.*

Str. n. pr. 176, lat. or. 209. *Definicija II. De his praecedentem vide praefationem sub finem.* Prevedeno: *Vidi o ovome kraj prethodnoga predgovora.* Bukvalno: *Vidi o ovome prethodni predgovor, oko kraja.*

Str. n. pr. 178, lat. or. 211. *Primedba postavke I. Vera distantia,* prevedeno: *istinito odstojanje,* i *pravo odstojanje.*

Str. n. pr. 180, lat. or. 213. *Dokaz postavke IV. ... pars, est infinitae Dei, seu naturae potentiae, hoc est. ... essentiae.* Prevedeno: *jeste deo beskrajne moći, to jest ... suštine Boga ili prirode.* Ili: *jeste deo beskrajne moći Boga ili prirode, to će reći ... beskrajne suštine Boga ili prirode.*

Str. n. pr. 183, lat. or. 216. *Dokaz postavke IX. ... quamdiu nihil imaginamur.* Prevedeno: *dok ne predstavimo sebi ništa.* Ili: *sve dok ne predstavimo sebi ništa.*

Str. n. pr. 185, lat. or. 217. *Primedba postavke X. ... quae ad definitionem 6, hujus partis notavimus.* Prevedeno: *što smo u definiciji 6 ovoga dela primetili.* Od reči do reči: *što smo uz definiciju [u objašnjenju definicije] 6 primetili.*

Ibid. ... nos erga objecta ... affici. Prevedeno: *da smo mi prema predmetima ... aficirani.* Ili: *da smo mi u odnosu na predmete ... aficirani.*

Str. n. pr. 188, lat. or. 221. *Postavka XVII. ... quae praesentes sunt,* prevedeno: *koje su prisutne.* Ili: *koje su sadašnje.*

Str. n. pr. 189, lat. or. 221. *Primedba postavke XVII.* Prvi citat je iz Ovid. *Metam.* VII, 20, 21. „Video meliora proboque, deteriora sequor." Drugi citat je iz *Knjige Propovednikove, 1, 18.*

Str. lat. or. 221. *Scholium prop. XVII. Apun* i *Benš* umesto: *tam potentiam, quam impotentiam,* čitaju: *tam impotentiam, quam potentiam.*

Str. n. pr. 190, lat. or. 222. *Primedba postavke XVIII. His paucis,* prevedeno: *ovim malim brojem stavova.* Ili: *ovim malim brojem postavaka.*

Str. n. pr. 190, lat. or. 222–223. *Ibid. ... commercium cum rebus,* prevedeno: *zajednicu sa stvarima.* Ili: *opštenje [vezu, odnos] sa stvarima.*

Str. n. pr. 190–191, lat. or. 223. *Ibid. ... si mens sola esset,* prevedeno: *kad bi duh bio sam.* Ili: *kad bi duh bio sam za sebe, to jest, kad bi bio odvojen od spoljnih stvari.*

Ibid. ... omnesque simul omnium commune utile sibi quaerant. Prevedeno: *i da svi zajedno traže za sebe korist svih.* Ili: *i da svi zajedno traže za sebe zajedničku [opštu] korist sviju.*

Str. n. pr. 191, lat. or. 223. *Ibid. Pietas,* prevedeno sa *moralnost, impietas* sa *nemoralnost,* jer *pobožnost* i *bezbožnost* ne odgovaraju adekvatno Spinozinome shvatanju. *Apun* dobro primećuje da *Benš* upotrebljava jedan izraz suviše kantovski, kad *pietas* prevodi sa *osećanjem dužnosti.* I dalje, za *pietas* uvek stavljamo: *moralnost.*

Str. n. pr. 194, lat. or. 226. *Postavka XXIV, i dokaz. Agere,* prevedeno: *delati.* Uopšte, na mnogo mesta, za *agere,* umesto *raditi,* stavljamo *delati.*

Str. n. pr. 195, lat. or. 227. *Postavka XXVI, i njen dokaz. Ex ratione,* prevedeno: *shodno razumu.* Bukvalno: *iz razuma.*

Str. n. pr. 196, lat. or. 228. *Dokaz postavke XXVII. Benš* označava da u *(quod per Schol. prop. 40. p. 2)* treba dodati: *(quod per schol. 2 . . .).*

Str. n. pr. 197, lat. or. 228. *Dokaz postavke XXIX. Operatur,* prevedeno: *dela.* Ili: *radi. Apun* prevodi: *proizvodi kakvu posledicu.*

Str. n. pr. 200, lat. or. 231. *Primedba postavke XXXIV. quam ipse Paulus.* Prevedeno: *koju Pavle.* Ili: *koju sam Pavle.*

Str. n. pr. 200, lat. or. 232. *Primedba postavke XXXIV. Si rem aequâ lance examinare velimus,* prevedeno: *ako hoćemo stvar pravičnom merom da ispitamo.* Ili: *ako stvar hoćemo svestrano [u svakome pravcu] da ispitamo.*

Str. n. pr. 202, lat. or. 234. *Primedba postavke XXXV. . . . ex hominum communi societate.* Prevedeno: *iz zajedničkoga društva ljudi.* Ili: *iz državne zajednice ljudi.*

Str. n. pr. 205, lat. or. 236. *Primedba I postavke XXXVII. Religio,* prevedeno: *religija.* Ili: *religioznost.*

Lat. or. 236. *Schol. I prop. XXXVII. Praeter haec, civitatis etiam quaenam sint fundamenta ostendi. Meje* i *Benš* smatraju da ova rečenica možda dolazi na kraj ove postavke. Samo bi tada *ostendi* imalo da se pretvori u *ostendam.*

Str. n. pr. 205, lat. or. 236. *Ibid. . . . in se sola considerata.* Prevedeno: *posmatrana po sebi samoj.* Ili: *posmatrana u sebi samoj.*

Benš smatra da je naknadno umetnuto od str. 236 lat. or., 34. reda do str. 237 lat. or., 11. reda. Jer poslednja rečenica ove primedbe nadovezuje se na 34. red str. 236 lat. orig., posle reči *promisi,* kao produženje.

Str. n. pr. 209, lat. or. 240. *Primedba postavke XXXIX. ... quando ejus partes ita disponuntur.* Prevedeno: *kad su nje-*

govi delovi tako raspoređeni. Ili: *kad se na njegove delove tako utiče.*

Str. n. pr. 211, lat. or. 242. *Dokaz postavke XLIII. ... infinitos virium concipere gradus, et modos ...* Prevedeno, bukvalno: *zamisliti beskrajno mnogo stepena i načina jačina.* Ili, slobodnije: *... i načina jačine.*

Str. n. pr. 213, lat. or. 244. *Primdba postavke XLV. Mea haec est ratio, et sic animum induxi meum.* Ovaj stav uzet je iz Terencija, *Adelphoe,* Actus I, v. 68. Kod Terencija stih glasi: „Mea sic est ratio et sic animum induco meum."

Str. n. pr. 215, lat. or. 246. *Primedba postavke XLVII. Securitas,* prevedeno: *pouzdanost [bezbednost].* Ili: *osećanje sigurnosti.*

Str. n. pr. 220, lat. or. 250. *Primedba postavke LIV. Terret vulgus, nisi metuat.* Ovo je Spinoza napisao, sećajući se Tacitovih *Anala* (I, 29). Kod Tacita na ovome mestu stoji: „Nihil in vulgo modicum; terrere, ni paveant".

Str. n. pr. 221–222, lat. or. 252. *Primedba postavke LVII. ... ex stulto insanum faciunt.* Ovo je uzeto od Terencija, *Eunuchus,* Actus II, Scena 2, v. 23. Kod Terencija stoji: „Hic homines prorsum ex stultis insanos facit."

Ibid. ... non autem rerum naturam, et proprietates demonstrare voluisse. Prevedeno: *a nisam hteo da izlažem prirodu i osobine stvari;* ili: *da raspravljam o njima.*

Str. n. pr. 223, lat. or. 253. *Primedba postavke LVIII. ... qui vulgi opinione gloriatur.* Prevedeno: *ko se hvali mišljenjem mase.* Ili: *ko u mišljenju mase traži svoju slavu.*

Str. n. pr. 224, lat. or. 254. *Dokaz postavke LIX. Benš i Apun* umesto: *(per prop. 41 et 43. hujus)* stavljaju: *(per prop. 43 et 44 hujus).*

Str. n. pr. 225, lat. or. 255. *Primedba postavke LIX. ... potest jungi quibuscunque rerum imaginibus.* Prevedeno: *može biti vezana sa kakvim bilo predstavama stvari.* Ili: *može biti vezana sa predstavama svih mogućih stvari.*

Str. n. pr. 229, lat. or. 259. *Postavka LXIV, i njen dokaz. Cognitio mali,* prevedeno: *pojam o zlu.* Ili: *saznanje rđavoga.*

Str. n. pr. 229, lat. or. 259. *Izvedeni stav postavke LXIV. Notio mali,* prevedeno: *pojam o zlu.* Ili: *pojam rđavoga.*

Str. n. pr. 235, lat. or. 264. *Primedba postavke LXXI. Constans animus,* prevedeno: *postojan duh.* Ili: *Čvrst [nepokolebljiv] duh.*

Str. n. pr. 236, lat. or. 265. *Primedba postavke LXXIII. Vir fortis,* prevedeno: *čovek jakoga duha.* Ili: *jak [hrabar, srčan] čovek.*

Str. n. pr. 238, lat. or. 267. *Glava IV. Intellectus seu ratio,* prevedeno: *intelekt ili razum.* Nemci prevode: *der Verstand oder die Vernunft;* Francuzi: *l'entendement ou la raison.* Kao što se vidi, Nemci i Francuzi upotrebljavaju Kantove izraze.

Str. n. pr. 239, lat. or. 268. *Glava VIII. Quicquid in rerum natura datur.* Prevedeno: *sve što postoji u prirodi stvari.* Ili: *sve što se nalazi u prirodi stvari.*

Str. n. pr. 240, lat. or. 270. *Glava XIII.* Primer mladića koji ostavljaju roditeljsku kuću i beže u vojsku, uzeo je Spinoza iz Terencija, *Heautontimorumenos.*

Str. n. pr. 241, lat. or. 270. *Glava XIV. Ex sua libidine,* prevedeno: *prema svojoj samovolji.* Ili: *prema svojoj pohoti; prema svojim sklonostima.*

Str. n. pr. 242, lat. or. 271. *Glava XIX. Amor meretricius,* prevedeno: *čulna ljubav.* Bukvalno: *bludna ljubav.*

Str. n. pr. 243, lat. or. 273. *Glava XXV.* Stav: *... ut disciplina ex ipso habeat vocabulum.* uzet je iz Terencija, *Eunuchus,* Actus II, Scena 2, v. 31–32. Kod Terencija stoji: „Si potis est, tanquam philosophorum habent disciplina ex ipsis vocabula..."

Str. n. pr. 244, lat. or. 274. *Glava XXVIII.* Kao što su prevodioci *Etike* već konstatovali, između prve i druge rečenice ove glave nešto je ispalo, pa zato između njih nema veze.

Str. n. pr. 247, lat. or. 277. *Predgovor. Suo officio ... fungi.* Prevedeno: *vršiti svoje funkcije.* Ili: *vršiti svoju dužnost.*

Str. n. pr. 249, lat. or. 278. ... *ita suspensam esse.* Prevedeno: *da je tako postavljena [da tako lebdi].* Ili: *da je tako obešena [da tako visi].*

Str. n. pr. 251, lat. or. 281. *Postavka II. Animi commotio.* Prevedeno: *uzbuđenje [pokret] duše.* Ili: *emocija.*

Str. n. pr. 254, lat. or. 284. *Dokaz postavke VI. ... minus erga ipsas afficiatur.* Prevedeno: *da manje bude aficiran u odnosu prema njima.* To jest: *u odnosu prema stvarima.*

Str. n. pr. 254, lat. or. 284–285. *Primedba postavke VI. Quo ... magis circa res singulares ... versatur.* Prevedeno: *što se više kreće oko pojedinačnih stvari.* Ili: *što se više rasprostire [širi] na pojedinačne stvari.*

Str. n. pr. 266, lat. or. 296. *Primedba postavke XXIII. ... experimurque,* prevedeno: *i saznajemo.* Ili: *i znamo iz iskustva.*

Str. n. pr. 273, lat. or. 302. *Dokaz postavke XXXVI. ... referri debet.* Prevedeno: *mora se uračunati.* Ili: *mora se odnositi; mora pripadati.*

Str. n. pr. 275, lat. or. 303–304. *Postavka XXXVII, i njen dokaz. Tollere,* prevedeno: *uništiti.* Ili: *ukloniti, oduzeti.*

Str. n. pr. 278, lat. or. 306. *Izvedeni stav postavke XL. ... atque adeo ... illa.* Prevedeno: *i tako ... onaj deo.* To jest: *onaj prvi, večni deo.*

Str. n. pr. 279, lat. or. 307. *Primedba postavke XLI. ... eorum ... tenuitas,* prevedeno: *njihova slabost [siromašnost].* Ili: *njihova ograničenost [neznatnost].*

Str. n. pr. 279, lat. or. 307. *Postavka XLII. Virtutis praemium,* prevedeno, prema duhu našega jezika: *nagrada vrlini,* Bukvalno: *nagrada vrline.*[1]

---

[1] Pri navođenju latinskoga teksta pisali smo, radi veće preglednosti, malim slovima reči koje se pišu malim slovima, — i onda kad ih Spinoza piše velikim slovima povodeći se za običajem srednjovekovnih filozofa.

KOMENTARI
NA SPINOZINU ETIKU
OD
DR KSENIJE ATANASIJEVIĆ

NASLOV ETIKE I NJENA METODA

Sadržina životnog dela jevrejskog filozofa šira je nego što je to naznačeno u naslovu, jer nije pretežno etička, – iako je vrhunac i razrešenje celokupnog Spinozinog sistema doista u moralu, razvijenom u *Etici*. Najobimnije i najpovezanije raspravljana su u *Etici* metafizička pitanja; zatim gnoseološka i psihološka. Ipak, etička gledišta, izložena u četvrtoj i petoj knjizi, jesu cilj filozofiranja Spinozinog, koji preliva spasonosnim otkrićima sve njegove mislilačke napore. Ova nesumnjivost je i navela filozofa da svoje delo nazove *Etikom*.

Mislilac je prvobitno podelio *Etiku* u tri dela; u toj podeli, međutim, treći deo bio je suviše širok, jer je obuhvatao treću, četvrtu i petu knjigu iz docnije podele. Podela u pet knjiga preglednija je, i bolje odgovara sadržini dela. Izlaganje po geometrijskoj metodi, sprovedeno u *Etici*, nije originalan izum Spinozin. Sem Euklida i Dekarta, on je imao za ugled i neke skolastičare, koji su istu metodu primenjivali u svojim raspravama. Naročito je, kao prethodnik *Etike*, istican Nikola od Amijensa, koji je u svom spisu *Ars catholicae fidei* izneo jedan pokušaj geometrijskog izlaganja, formalno sličan Spinozinom.

Pitanje svrsishodnosti i uspelosti Spinozinog primenjivanja geometrijske metode na izgrađivanje sopstvenog filozofskog sistema bilo je mnogo puta i na razne načine pretresano. Geometrijsko dokazivanje skandaliziralo je Lajbnica; ali on nije bio jedini koji je tvrdio da je Spinoza propao u svom

pokušaju postepenog prelaska od matematike moralu. Renan je kazao u svome govoru održanom u Hagu 21. februara 1877. godine, prilikom dvestagodišnjice od smrti Spinozine, sledeće odsečne reči: „Odvratnost prema sistemima i apstraktnim formulama ne dopušta nam danas više da primimo na apsolutni način postavke u koje je on (Spinoza) verovao da je zatvorio tajne beskraja" (str. 12). – *Alber Rio* u knjizi *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza* (Pariz 1906) ističe da učenje Spinozino ne zadovoljava naš prirodni ukus za jedinstvo (str. 194); uz to tvrdi da je *Etika*, koja je trebalo da utvrdi život u vaseljeni i u čoveku, samo nepokretni i kruti mehanizam pojmova i definicija, gde se uzaludno traži život (str. 201).

Ali ima ispitivača Spinoze koji, nasuprot ovakvim sudovima, smatraju da je fasada *Etike* dobro nađena, i da odgovara unutrašnjosti dela. Tako *Paul Rosa (Paul Rosça)* u svojoj disertaciji *Spinoza's Erkenntnislehre* (Hermannstadt 1911) drži da oblik geometrijske dedukcije stoji kod Spinoze u najtešnjem stvarnom odnosu sa sadržinom celog njegovog pogleda na svet (str. 80). – I *Leon Branšvig (Léon Brunschvicg)* u knjizi *Spinoza et ses contemporains* (Paris 1923, troisième édition, revue et augmentée) podvlači značaj Spinozine metode. Po ovome francuskom filozofu, u očima običnog čoveka pokoravanje opštim i objektivnim postupanjima geometrije odvaja ljudsko biće od religije, jer narušava odnose između finalnosti i lepote; u očima Spinozinim, međutim, ono je sâm uslov intelektualnog prečišćavanja i prave ljubavi. „Matematika je osnova spiritualnosti: ova formula kazuje svu originalnost, ili, ako se hoće, sav paradoks Spinozine *Etike*" (str. 376).

U svakom slučaju nesumnjivo je da geometrijska metoda dvostruko ometa preglednost i pristupačnost ovoga dela. S jedne strane, filozofske postavke iznesene su u aksiomama, definicijama, stavovima ili postavkama (propozicijama) i pomoćnim stavovima (lemata), koji suviše sažimaju najčešće vrlo obimnu i složenu sadržinu; zbog toga one ostaju na izvesnim mestima jedva razrešljive. S druge strane, dokazi (demonstracije), izvedeni ili dodati stavovi (korolarija), objašnjenja (skolija) i predgovori, – koji su opširniji, nerađeni na geometrijski način, – katkad se svode na čisto apstraktno variranje, ili više ili manje iscrpno potkrepljivanje dokazima jedne misli,

umesto na povezano izvedeno i logički neoborivo dokazivanje. Pri svem tom, sabijenost Spinozinoga stila u *Etici* blagotvorno odudara od nepregledne opširnosti mnogih filozofa, ubeđenih da glomaznost obrazložavanja i upornost u ponavljanju ideja postaju, na kraju, ravni uverljivosti. Sem toga, jevrejski mislilac besprekorno vlada veštinom svođenja na apsurdum; tim putem njegovi stavovi dobijaju neobičnu reljefnost, i, katkad, živost. Ali isto tako je neosporna mestimična zakrčenost *Etike* suvim formulama, upućivanjem na ranije izneto i kretanjima u krugu, – i to baš onde gde je bilo neophodno dati krajnji domašaj dokazne snage.

Netačno je mišljenje nekih tumača Spinoze, nezaustavnih u iznalaženju formalnih i sadržajnih nedostataka *Etike,* – da je ona, upravo, samo jedan plan spisa. Filozof je, neosporno, izneo u svom glavnom delu sva svoja bitna gledišta i sve argumente za njih što su mu stajali na raspolaganju, u obliku koji mu je izgledao najpogodniji. Pri tom, mnogo godina upotrebio je na to da svoje teorije konačno iskleše. Sâm on, zacelo, nije mogao slutiti na koliko će načina njegove doktrine – za koje je smatrao da su krajnje precizno izrečene – biti tumačene, i kakav će posao zadati istoričarima i tumačima filozofije. U stvari, nesumnjivo je da bezbrojna objašnjenja o *Etici* nisu konačno razjasnila to delo u svim njegovim pojedinostima.

Da bismo donekle ilustrovali kolike razlike postoje u tumačenjima Spinozinog sistema, navešćemo jedan primer. Savremeni naučnik *Dejvid Bidni (David Bidney),* koji pominje „sablažnjivu razliku mišljenja o Spinozinim spisima", podvlači da su u engleskoj filozofskoj literaturi ispitivači ovoga mislioca primenjivali uglavnom dve suprotne i ekstremne metode. Prvi su u Spinozinom sistemu pronalazili principe nekih od docnijih filozofija, naročito Hegelove i Marksove. Drugi su otišli u suprotnu krajnost, i tumačili su Spinozina učenja pre svega u odnosu na grčku i skolastičku misao, tako da je po njima Spinoza „poslednji od srednjovekovnih mislilaca". *Bidni* misli da prvi čine normativnu, a drugi genetičku pogrešku. Tipični su za prvu tendenciju raniji pisci *Kerd (Caird),* Blevt *(Blewett)* i *Martino (Martineau),* koji su Spinozu čitali očima Hegela, i *J. F. Heker (J. F. Hecker)* koji ga je u svojim *Moskovskim dijalozima* interpretirao kao Marksovog prethodnika. Predstavnici druge tendencije jesu savremeni klasični naučnici

Volfson (H. A. Wolfson) i *Ričard Mak-Keon (Richard Mc--Keon),* koji su pretražili klasičnu i srednjovekovnu literaturu da bi pribavili paralele Spinozinim dokazima *(The Psychology and Ethics of Spinoza,* New Haven 1940, p. 9).

Neki tumači verovali su da će mnoge i vrlo stvarne teškoće tekstova *Etike* obasjati objašnjenjem, ako učenja Spinozina dovedu u vezu sa sistemima ranijih filozofa. Povodom ovoga pitanja, izgleda nam da *Rivo* ima, u krajnjoj liniji, pravo kad kaže da istorijsko proučavanje samo uvećava nejasnosti. „Zaista je čudno videti koliko su različite predlagane hipoteze. Antička filozofija, jevrejska ili hrišćanska skolastika, filozofije renesanse i XVII veka, bile su naizmenično uzimane u obzir. I – zanimljiva stvar – nema gotovo nijednoga ispitivanja što su istoričari preduzeli, da nije dalo ishode. Aristotel, Seneka i Plotin, Sveti Toma, Maimonid, Gersonid, Hasdaj, Kreskas, Đordano Bruno, Bekon i Dekart, Heerebord i Gelinks, mogli su, između mnogih drugih još, dati Spinozi upute" *(nav. delo,* str. 196). Važno je utvrđivanje *Rivoa* da se naš filozof služio terminologijom, uzajmljenom od skolastičara. Sa *Frojdentalom (Freudenthal)* slaže se *Rivo* da *Etika,* najučenije delo filozofa XVII veka posle Lajbnica, kondenzuje anonimni rad čitavih naraštaja (str. 196–198).

Složena sadržina *Etike* postaje jasnija pažljivim udubljivanjem u nju. Jer *Etika* nije delo koje se odjednom i samo jednom čita. Što se češće ono proučava, i što se čovek više puta vraća stavovima koji su na prvi pogled nerazumljivi, – ti stavovi sve više gube karakter nečeg dalekog, nejasnog i teškog, i postaju sve prisniji, ubedljiviji i življi.

PRVI DEO ETIKE

O Bogu

Originalnost ovoga dela *Etike* jako je stavio u sumnju jedan od najozbiljnijih filozofovih monografa *J. Frojdental* u delu *Spinoza, sein Leben und seine Lehre* (Stuttgart 1904). Za osnovne misli iz ove ontološke knjige *Etike* Frojdental je dokazivao da su uzete iz mlađe skolastike, od koje je i Dekart bio osetno zavisan. Ali, izvesno je da bi malo u pravom smislu samoniklih elemenata ostalo u sistemima istaknutih predstavnika novije filozofije, kad bi se izvršilo iscrpno traganje za svim njihovim pozajmljivanjima i zahvatanjima iz teoloških i metafizičkih učenja starije i mlađe skolastike, i, posebno, iz filozofema renesansnih mislilaca.

Već je zapaženo da, od svih pet delova *Etike,* jedini ovaj deo nema predgovora. U stvari, predgovor bi ovde, na početku dela, bio najpotrebniji, jer bi mogao, da je bio napisan, možda znatno doprineti razumevanju onog što sleduje.

DEFINICIJE

Spinoza suviše ozbiljno shvata značaj definicija, da bi ih proizvoljno postavljao. Naime on ima visoku ambiciju da svojim definicijama fiksira bitnost stvari. Opširno i iscrpno izlaže on svoju koncepciju definicija u svom IX pismu *de Frizu (de*

Vries) (upor. *Spinoza, Opera,* Karl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, vol. IV, p. 42–45), i na stranama 33–40 *Rasprave o poboljšanju razuma (Opera,* vol. II).

Osam definicija, kojima Spinoza uvodi čitaoce *in medias res* svojih shvatanja, logički su najtešnje povezane među sobom.

DEFINICIJA I

Luis Robinson (Lewis Robinson) u knjizi *Kommentar zu Spinozas Ethik* (Leipzig 1928) razlikuje u ovoj definiciji dva dela: ontološki i gnoseološki, koji su vezani sa *sive (ili);* na taj način, Spinoza je racionalistički izjednačio ono što se može saznati sa bićem (str. 60).

Hefding (Harald Höffding), dobro zapaža da prva definicija pada ujedno sa trećom *(Spinozas Ethica,* Heidelberg 1924, str. 19).

DEFINICIJA II

Da ilustruje svoje shvatanje konačnog, filozof se ovde već služi, kao primerom, sa dva atributa svoje supstancije *(mišljenjem* i *prostiranjem),* koje će tek docnije utvrditi.

Hefding ide suviše daleko kad u ovoj definiciji vidi stav inercije kao poseban oblik stava kauzaliteta *(nav. delo,* str. 22).

DEFINICIJA III

Definicije uzroka samoga sebe i konačne stvari pripremaju definiciju supstancije koja se, u krajnjoj liniji, svodi na ontološki dokaz za postojanje Boga. Ova definicija je osnovna, jer supstancija ima najvećeg značaja u Spinozinom sistemu. I ova definicija, po *Robinsonu,* ima ontološki i gnoseološki deo *(nav. delo,* str. 62).

U IX pismu *de Frizu, Opera,* vol. IV, p. 46, filozof daje sledeću definiciju supstancije: „Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur, hoc est, cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei.“ („Pod supstancijom razumem ono što u sebi jeste, i pomoću sebe se shvata; to jest ono čiji pojam ne sadrži u sebi pojam druge stvari.“)

Od kritičara ovoga najvažnijega pojma kod Spinoze, pomenućemo prvo *Hegela*. U svojim *Predavanjima o Istoriji filozofije* on kaže: „...Spinozi je samo apsolutna opšta supstancija, kao ono što nije odvojeno, ono što je doista stvarno, a, međutim, sve mu je posebno i pojedinačno – da sam ja subjekt, duh itd. – kao jedna ograničena modifikacija, čiji pojam zavisi od nečega drugog, a nije ništa što kao takvo i po sebi postoji. A pošto je tako, za njega je duša, duh, ukoliko je on pojedinačno (biće), čista negacija, – kao i sve određeno uopšte. Pošto u jednu supstanciju sve razlike i odredbe stvari i svesti samo natrag idu, može se reći: u Spinozinom sistemu sve se baca samo u taj ponor uništenja. Ali ništa iz njega ne izlazi..." (Hegel's *Werke,* XV Band, Zweite Auflage, Berlin 1844, S. 367).

Od modernih mislilaca *Branšvig* podvlači razliku između Spinozinog i skolastičkog pojma supstancije: prvi ima unutrašnju vrednost, jer izražava da biće postoji svojom sopstvenom snagom, i da je dovoljno samome sebi, da je apsolutno (*nav. delo,* str. 57).

DEFINICIJA IV

U tumačenju ove definicije interpretatori se razilaze u dva pravca; jedan je subjektivističko-formalistički, u Kantovom smislu, a drugi je objektivistički ili realistički, u Dekartovom smislu. Glavni predstavnik prvog pravca je *Erdman (J. Ed. Erdmann)*, a drugog *Kuno Fišer (Kuno Fischer),* čije su znalačke analize unapredile istoriju filozofije u mnogim tačkama. Po *Erdmanovom* subjektivističkom tumačenju, atributi Boga su čisti načini na koje mi shvatamo beskrajno biće. Prema tome, u supstanciji ne postoji stvarna razlika između atributa, nego nju tek naš intelekt stavlja. Po *Fišerovom* objektivističkom tumačenju, atributi su realne snage supstancije. – *Pol Vernijer (Paul Vernière)* naveo je niz autora koji su se bavili problemom Spinozinih atributa u svojoj izvanredno dokumentovanoj tezi *Spinoza et la pensée française avant la Révolution,* I partie, Presses Universitaires de France. Paris 1954, Préface, p. XVI–XVII.

Iz velike literature o atributima Spinozine supstancije pomenućemo još nekoliko teorija. Tako *Viktor Delbos (Victor*

Delbos) vidi odnos identiteta između Spinozinog pojma supstancije i pojma atributa *(La notion de substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza,* Extrait du numéro du troisième congrès de Philosophie de *Revue de Métaphysique et de Morale,* novembre 1908, p. 783). – *Filip Borel (Philippe Borrell)* smatra da iz četvrte definicije prve knjige *Etike* izlazi jasno da je atribut jedna potpuna tačka gledišta na svet *(Benoît Spinoza,* Paris 1911, p. 61). – *Hefding,* u navedenom delu, misli da Spinoza napominje da atribut, kao suština supstancije, mora imati svoj razlog u samom sebi (str. 22). Po *Robinsonu,* Spinoza zamišlja da su atributi osnovani u samoj supstanciji, a ne jedino u nama, kao i da atribut znači isto što i priroda supstancije (str. 65). Ne samo da atribut izražava bitnost supstancije nego je on ono što razum saznaje kao da ispunjava bitnost supstancije (str. 66). Značajno je u tumačenju *Robinsonovom* tvrđenje da je spor oko ove definicije stvoren otuda što je u njoj izostala ontološka karakteristika (str. 67).

Ekstremno subjektivističko tumačenje Spinozine IV definicije daje *Gabrijel Huan (Gabriel Huan),* koji tvrdi da po Spinozi nikakav razum, čak ni beskrajan, ne može imati apsolutno saznanje supstancije, onakve kakva je ona po sebi *(Le Dieu de Spinoza,* Paris 1914, p. 161).

Moderni tumači atributa kod Spinoze kreću se radije u objektivističkom smeru, povedeni za filozofovim izjednačenjem supstancije i atributa u njegovom IX pismu, upućenom *de Frizu (substantiam sive attributum... Opera,* vol. IV, p. 46). Subjektivističko tumačenje, međutim, osnovano je na definiciji atributa iz istoga pisma, koja glasi: „Idem per attributum intelligo [quod per substantiam], nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis." („Isto [što pod supstancijom] razumem pod atributom, sem toga što se atributom naziva s obzirom na razum, koji pridaje supstanciji jednu takvu prirodu." *Opera,* vol. IV, p. 46).

Nesumnjivo je, međutim, da je, u odnosu na celo ovo pitanje, ostao otvoren put raznim pretpostavkama, pošto filozof svoju zamisao nije razvio u pojedinostima. Ipak, izvesno je da atributi *postoje* u metafizičkoj supstanciji; još više, da oni, stvarno, sačinjavaju njenu suštinu. Jer Spinoza izrično kaže da ne postoji ništa sem supstancije i njenih atributa,

kao i da atributi imaju iste osobine kao supstancija. Ali ostaje otvoreno pitanje da li se supstancija, apsolutno bez ostatka, svodi na svoje atribute, – jer to filozof nije određeno izrazio. S druge strane, on, u daljim svojim izvođenjima, obeležava atribute i kao pojmove kojima čovekov razum shvata Boga. Dakle: izvesno je, i van svake je diskusije, da atributi sačinjavaju bitnost Spinozine supstancije; može se raspravljati samo o tome da li oni sačinjavaju njenu bitnost apsolutno u potpunosti, ili ne.

DEFINICIJA V

Utvrđeno je već da Spinoza skolastički pojam akcidencije, slično Dekartu, naziva modusom, i da razliku između modusa i atributa postavlja, oslonjen neposredno na skolastičare, i, u krajnjoj liniji, na Aristotela (upor. *nav. delo Kušua (Couchoud),* p. 174–175).

Modusi, stanja supstancije, jesu sve stvorene stvari. – *Žigvart (H. C. Sigwart)* smatra da u Spinozinome sistemu ne postoji *principium individuationis,* to jest da ne postoji živa kopula između supstancije i modusa ili konačnih stvari, kao što ne postoji takva jedna kopula ni između atributa supstancije *(Der Spinozismus,* Tübingen 1839, S. 134).

Definicije III, IV i V sadrže osnovna shvatanja Spinozine metafizike. Na razlici: *in se esse,* i: *in alio esse,* osniva se razlika između supstancije i afekcija ili modusa (upor. *Überweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie,* Dritter Teil, Berlin 1924, S. 282).

DEFINICIJA VI

Ovde Spinoza definiše Boga, u vezi sa onim što je ranije ustanovio o supstanciji i njenim atributima. Beskrajno božansko biće izjednačeno je sa supstancijom beskrajno mnogih atributa; otuda su atributi Boga atributi supstancije. Povodom ovoga, Spinozi je pripisivana zavisnost od skolastičke odredbe Boga kao *ens realissimuma,* kao i od ideje o božanstvu Đordana Bruna. *Pol Vernijer,* u navedenom delu, tvrdi da u Spi-

nozinom sistemu determinističkog racionalizma doktrina o supstanciji proizlazi u velikoj meri od Bruna (upor. str. 223 i 342).

U *Kratkoj raspravi* Spinoza obrazložava nužnost da supstancija poseduje beskrajno mnogo atributa. Pošto ništa nema nikakve atribute, sve mora imati sve atribute. Kao što ništa nema nikakve atribute, zato što je ništa, tako nešto ima atribute, zato što je nešto. Što je nešto više nešto, tim više atributa mora imati, i, prema tome, Bog, – koji je kod Spinoze izjednačen sa supstancijom i sa prirodom – kao najsavršenije beskrajno nešto, ravno biću, mora imati beskrajne i savršene atribute, upravo mora imati sve atribute (*Opera,* knj. I, prvi deo, glava II, str. 19, napomena 1).

OBJAŠNJENJE

Ovo objašnjenje postaje jasnije kad se uzme u pomoć *Dokaz postavke XVI dela I.* Onda se, naime, precizno vidi da je priroda supstancije apsolutno beskonačna, a da je svaki od njenih beskrajno mnogih atributa beskrajan samo u svojoj vrsti.

DEFINICIJA VII

Ovde filozof razgraničava pojmove slobode i nužnosti, koji su mu potrebni za objašnjenje njegove teorije o delatnosti Boga u svetu, gde vlada strogi determinizam. Iz ove definicije očevidno je da Spinoza ne postavlja pojam slobode u pravom smislu; za njega, naime, sloboda se svodi na nužnost postojanja i delanja, koja je shodna prirodi slobodne stvari. Tako je ovde sloboda uistinu unutrašnja nužnost. – Ovako shvaćenu slobodu pripisaće naš filozof jedino Bogu, odnosno supstanciji. – Međutim, kad spoljašnja nužnost opredeljuje egzistenciju i delanje jedne stvari, ta stvar je neslobodna.

DEFINICIJA VIII

Pojmom večnosti Spinoza završava red svojih definicija. Na taj pojam će se vratiti pri završetku svoga sistema. Iz ove definicije jasno je da večnost, ravnu postojanju, koje, nužnim

načinom, proističe iz same definicije večne stvari, Spinoza može nameniti samo Bogu i njegovim atributima. Modusima, ili stanjima supstancije, međutim, namenjena je vremenost. – Ovde je pojam večnosti doveden u vezu sa ontološkim dokazom za egzistenciju Boga.

OBJAŠNJENJE

Spinoza se povodi za skolastičarima kad u večnosti vidi nevremeno ili izvanvremeno postojanje. Trajanje pak izjednačuje sa vremenom.

AKSIOME

Radi toga da metodi svoga filozofiranja pruži što potpunije geometrijsko obeležje, filozof postavlja ove ontološke aksiome, koje su osnov i polazna tačka svim njegovim daljim izvođenjima.

AKSIOMA I

U njoj je obeležena razlika između supstancije i akcidencije. Ono što jeste u sebi, – to je supstancija; ono što jeste u nečem drugom, – može biti samo modus.

AKSIOMA II

Označava razliku između unutrašnjeg i spoljašnjeg kauzaliteta. – Supstancija se shvata sama sobom; modus se shvata pomoću drugoga.

AKSIOMA III

U njoj je postavljen princip kauzaliteta. Nužna povezanost uzroka i posledice jeste jedna od koncepcija sa kojima Spinoza najsigurnije i vrlo često računa u svojoj ontologiji. – *Robinson* napominje da je kauzalna veza za Spinozu analitična; za Hjuma ona će biti uvek sintetična, ali, zbog toga, neće biti apodiktički nužna (*nav. delo,* str. 88).

AKSIOMA IV

Ova aksioma u subjektivnom obrtu, u odnosu na naše saznanje, izražava ono što prethodna aksioma objektivno izražava (upor. *Iberveg [Überweg], nav. delo,* str. 285).

Oslanjajući se na sud ranoga prevodioca *Etike* na francuski, *Bulenvilera (Boulainvillers), Robinson* ističe da se ova aksioma odnosi samo na savršeno saznanje *(nav. delo,* str. 88).

AKSIOMA V

Četvrta aksioma obeležava na pozitivan, a peta na negativan način vezu uzroka i posledice između pojmova.

Hefding kazuje da je iz četvrte i pete aksiome sasvim nesumnjivo da kod Spinoze princip dovoljnoga razloga pada ujedno sa principom kauzaliteta, i da je odnos između uzroka i posledice čist pojamni odnos, pri kome razlika u vremenu ne igra nikakvu ulogu *(nav. delo,* str. 20). – U svakom slučaju, iz V aksiome jasno je da se samo mogu razumeti jedne iz drugih stvari kauzalno povezane. U svom IV pismu, upućenom *Oldenburgu,* IV i V aksioma imaju sledeću formulu: „. . . quod rerum, quae nihil commune habent inter se, una alterius causa esse non potest. Nam cum nihil sit in effectu commune cum causa, totum, quod haberet, haberet a nihilo." („. . . da od stvari koje nemaju ničeg zajedničkog među sobom, jedna ne može biti uzrok druge. Jer, pošto tada ništa u posledici ne bi bilo zajedničko sa uzrokom, sve što bi imala, imala bi iz ničega." Vol. IV, p. 14).

AKSIOMA VI

Kod Tome Akvinskog sretamo sličnu formulu: *Veritas consistit in adaequatione intellectus et rei.*

Ovde Spinoza kategorički postavlja saglasnost saznanja razuma sa njegovim objektima. Nemoguće je, dakle, da razum stvara ideje koje ne odgovaraju stvarima; znači, principi se moraju slagati sa suštinom stvari. – Ovim je filozof utvrdio kriterijum istine.

AKSIOMA VII

U vezi sa ranijom aksiomom, filozof proklamuje da saznanje određuje postojanje, resp. nepostojanje stvari.

*

* *

Nesumnjivo je da je u definicijama i aksiomama ove knjige *Etike* došla do najpunijeg izraza sva ontološka dubina i ovde potpuno uspela konciznost Spinozinih teorija.

POSTAVKA I I NJEN DOKAZ

Ono što je dosad formulisao, poslužiće misliocu kao osnov za njegove dalje dedukcije. Pre svega, za njegovo kosmički zamišljeno učenje o supstanciji. Ova postavka ukazuje na složeno postavljeni odnos modusa prema supstanciji, jer utvrđuje da je supstancija od prirode ranija nego modusi ili afekcije. Modusi su pojedinačne stvari i događaji, kao stanja jedne apsolutne, nepropadljive i nepromenljive realnosti. Ali modusi ili afekcije nisu nikako sastojci supstancije, kao što su to atributi. Prioritet supstancije nad njenim afekcijama uzet je u smislu da je supstancija razlog afekcija. U vremenom smislu ovaj prioritet nije mogao biti shvaćen zbog toga što je supstancija večna.

Učenje da modusi nisu sastavni delovi supstancije, inspirisana je skolastikom.

POSTAVKA II I NJEN DOKAZ

Filozof ovde, i u postavci IV, provizorno govori o supstancijama, jer još nije dokazao da postoji samo jedna jedina supstancija.

POSTAVKA III I NJEN DOKAZ

Na osnovu četvrte i pete svoje aksiome, Spinoza dokazuje sigurnim logičkim postupkom, da ne mogu biti uzrok jedna druge stvari koje među sobom nemaju ničeg zajedničkog.

POSTAVKA IV I NJEN DOKAZ

Supstancija je izjednačena sa atributima; dakle, mislilac je dao objektivističko ili realističko shvatanje atributa.

Ovome bi stajala na suprot subjektivistička koncepcija atributa, koju je filozof izložio u IX svome pismu *de Frizu* (*Opera*, vol. IV, p. 46). Stav koji to izražava, mi smo već naveli u našem komentaru uz definiciju IV.

Na shvatanje pojma atributa kod Spinoze, *Branšvig*, u navedenom delu, baca novu svetlost, koja, u neku ruku, izmiruje suprotnost između subjektivističkog i objektivističkog tumačenja atributa jevrejskog filozofa. „Prema analitičkome redu, atributi su stavljeni pre supstancije, koja se traži kao osnova njihove egzistencije, kao princip njihovoga unutrašnjega identiteta. Njima nedostaje upravo ono što im dodaje supstancija, to će reći, pozicija u biću, egzistencija, kao nezavisna od inteligencije koja shvata suštinu; nedostaje im ono što bismo danas nazvali apsolutnim objektivitetom. Naprotiv, prema sintetičnome redu, supstancija je stavljena pre atributa: ona je *natura naturans*, biće koje proizvodi biće; atributi, čiji je ona razlog, jesu neposredni proizvodi ove imanentne aktivnosti, koja, ovoga puta, učestvuje u svom apsolutnom objektivitetu, – oni su *extra intellectum*“ (str. 296).

POSTAVKA V I NJEN DOKAZ

U ovoj postavci, koja odriče mogućnost postojanja više supstancija istoga atributa, utvrđuje se da postoji samo jedna supstancija. Važno je da Spinoza ovde ističe kako se supstancija istinito posmatra onda kad se posmatra po sebi, i bez afekcija.

POSTAVKA VI I NJEN DOKAZ

Pošto dve supstancije ne bi mogle imati ničeg zajedničkog među sobom, one, zbog toga, ne bi mogle stajati u kauzalnome odnosu; to jest, jedna od njih ne bi mogla biti proizvedena od druge.

IZVEDENI STAV POSTAVKE VI I DRUGI DOKAZ

Jedna supstancija ne može biti proizvedena iz druge supstancije. A pošto u prirodi ne postoji ništa sem supstancija i njihovih stanja, ona ne može biti proizvedena ni od čega drugog.

Ovde je učinjena nesumnjivom nestvorenost ili neproizvedenost supstancije nečim drugim.

POSTAVKA VII I NJEN DOKAZ

Supstanciji pripada postojanje, jer je ona uzrok same sebe *(causa sui)*, a suština uzroka samoga sebe sadrži u sebi postojanje.

U *primedbi II, postavke VIII* filozof će istaći da bi *postavki VII* trebalo pridati smisao aksiome i opšteg pojma.

POSTAVKA VIII I NJEN DOKAZ

Pomoću stava da supstancija sa jednim atributom postoji kao jedna jedina, i pomoću pojmova konačnog i beskonačnog, Spinoza utvrđuje da je svaka supstancija nužno beskonačna.

PRIMEDBA I POSTAVKE VIII

Beskonačno je ovde shvaćeno kao apsolutno potvrđivanje, a konačno kao delimično odricanje.

Robinson smatra da početne reči ove primedbe izražavaju istu misao kao stav: *determinatio negatio est (odredba je negacija)*, iz Spinozinog pisma nekom nepoznatom čoveku (upor. *nav. delo*, str. 101–104).

PRIMEDBA II POSTAVKE VIII

Ova primedba – za koju *Frojdental* kaže da ide uz *postavku VII* – gde Spinoza pokušava da što bolje ukaže na istinitost *VII postavke*, osobito je važna zbog četiri postulata,

formulisanih u njoj, radi utvrđivanja ideje da postoji samo jedna jedina supstancija. Prva dva postulata odnose se na definiciju; u trećem se tvrdi da svaka stvar što postoji ima određeni uzrok svog postojanja; u četvrtom da taj određeni uzrok ili leži u samoj prirodi i definiciji stvari, ili van njene prirode.

Dalje filozof tvrdi da iz definicije jedne stvari nije moguće izvesti broj njenih primeraka; da bi se to izvelo, potrebno je uzeti u obzir spoljni uzrok te stvari. Jer sve ono što postoji u množini primeraka mora imati spoljnog uzroka. Pošto definicija supstancije obuhvata u sebi njeno postojanje, iz nje ne može sledovati postojanje više supstancija. A iz toga izlazi da postoji samo jedna supstancija. Upor. o ovome Spinozino XXXIV pismo, upućeno *Hudeu (Hudde)* (*Opera*, vol. IV p. 179–180).

POSTAVKA IX I NJEN DOKAZ

Odavde se jasno vidi da od atributa zavisi realitet svake stvari, upravo da se realitet svodi jedino na atribute. – Ova postavka ide u prilog objektivističkom tumačenju Spinozinih atributa.

U IX Spinozinome pismu, upućenome *de Frizu* (*Opera*, vol. IV, p. 45), čitamo sledeći dokaz da supstancija može imati više atributa. „Secunda, et quam ego palmariam judico, est, quod quo plura attributa alicui enti tribuo, eo magis cogor, ipsi existentiam tribuere, hoc est, eo magis sub ratione veri ipsum concipio, quod plane contrarium esset, si ego Chymaeram, aut quod simile finxissem." („Drugi dokaz, koji smatram za remek-delo, jeste ovaj: što više atributa pridajem nekom biću, tim sam više primoran da mu pripišem postojanje; to će reći, tim više ga shvatam sa gledišta onoga što je istinito. A potpuno suprotno bi bilo da sam zamislio himeru, ili nešto slično.")

POSTAVKA X I NJEN DOKAZ

Pošto atributi sačinjavaju suštinu supstancije, svaki pojedini atribut supstancije mora biti shvaćen samim sobom.

PRIMEDBA POSTAVKE X

Spinoza uči da jedna jedina supstancija ima beskrajno mnogo atributa, ali da oni sačinjavaju jedinstvo.

Robinson pravilno misli da je jedinstvo beskrajno mnogih atributa supstancije jedan od osnovnih stubova Spinozinoga monizma. *(Nav. delo,* str. 112.) – Ali dokazivanje toga jedinstva našeg filozofa nije neosporno, ni dovoljno ubedljivo. Isto tako, mislilac nije obrazložio ni to kako se može raznolikost atributa izvesti iz jedinstva supstancije.

POSTAVKA XI, NJENA TRI DOKAZA I PRIMEDBA

Pošto je, sugeriran možda neoplatonizmom, definitivno potvrdio nužnu egzistenciju Boga, identičnog sa supstancijom beskrajno mnogih atributa, od kojih, svaki posebno, izražava večnu i beskrajnu esenciju, – naš filozof, u tri dokaza, i u *primedbi postavke XI,* daje četiri argumenta da postoji Bog, to jest supstancija ili priroda.

U prvome, apriornome argumentu *(Dokaz),* iz same suštine Boga izvedena je nemogućnost njegovog nepostojanja. – Ako se zamisli da Bog ne postoji, onda njegova suština ne sadrži u sebi postojanje, jer prema *aksiomi VII,* suština svega što se može shvatiti kao da ne postoji – ne sadrži u sebi postojanje. Međutim, pošto, po *postavci VII,* prirodi supstancije pripada postojanje, takva pretpostavka je besmislena. Znači, Bog – upravo supstancija – postoji.

Drugi argument *(Drugi dokaz)* osnovan je na principu da nepostojanje jedne stvari mora imati svoj unutrašnji ili spoljašnji uzrok. – Sigurnim dijalektičkim putem pokazuje Spinoza da Bog – ili supstancija – mora postojati, nužnošću svoje prirode, pošto se ni u njemu, ni van njega, ne može nalaziti nikakav razlog ili uzrok njegovoga nepostojanja. – Ova dva navedena dokaza su apriorna.

Treći argument *(Drugi dokaz)* je aposterioran; on je podignut na principu nemogućnosti da konačni stvorovi postoje, ako ne egzistira beskrajno biće. Jer ne mogu postojati samo konačna bića, pošto bi, u tome slučaju, ona bila nužna, i, kao takva, bila bi moćnija od bića apsolutno beskrajnog. – Ovaj

argument svodi se na Anselmov ontološki dokaz za postojanje Boga. *Robinson* smatra da je on tipično kosmološki, onako kako ga je Kant shvatio (upor. *nav. delo,* str. 117, napomena 1).

Četvrti argument *(Primedba)* utvrđuje da apsolutno beskrajno biće ima samo sobom moć da postoji. – Ovaj dokaz ravan je prvome, samo je izražen u afirmativnom obliku.

U XXXV svome pismu *Hudeu* dokazuje Spinoza da samo jedno biće postoji sopstvenom snagom, na taj način što njegova priroda sadrži u sebi postojanje *(Opera,* vol. IV, p. 181–183). – U XXXVI pismu *Hudeu* filozof raščlanjava smisao onoga što je tvrdio u prethodnom pismu *(ibid.,* p. 183–187).

Fenelon je žestoki protivnik Spinozine supstancije, identične sa božanstvom, ali i sa prirodom, – nesumnjivo zato što je ona korenito slobodna od svih antropomorfizama; on je se stidi, i užasava je se. Za njega sekta Spinozinih pristalica jeste sekta lažljivaca, a ne filozofa *(Lettres sur la Religion, V).*

Bel, u svome *Rečniku,* u članku *Spinoza,* parodira shvatanje o Bogu ovoga filozofa. „Tako, u Spinozinome sistemu, svi oni koji kažu: Nemci su ubili 1.000 Turaka, govore rđavo i pogrešno, – sem ako pod tim ne podrazumevaju: Bog, preinačen u Nemce, ubio je Boga, preinačenoga u 1.000 Turaka. Tako i sve druge rečenice kojima se izražava ono što ljudi čine jedni protiv drugih, nemaju drugi istiniti smisao nego ovaj: Bog mrzi samoga sebe; on traži milosti od samoga sebe; i on je sebi odbija; on samoga sebe goni, on samoga sebe ubija, on samoga sebe jede, on samoga sebe šalje na gubilište itd."

Od vrlo mnogih žaoka, kojima je Spinozina filozofija bila tako obilno zasipana, Belova – izraz čudnoga nerazumevanja i neudubljivanja, osobina koje mogu prekomerno da narastu kod skeptičara – ostaje jedna od najotrovnijih.

POSTAVKA XII I NJEN DOKAZ

Dijalektički precizno dokazuje filozof nemogućnost deljivosti supstancije. Pod atributom podrazumeva na ovome mestu, razume se, atribut prostiranja.

POSTAVKA XIII I NJEN DOKAZ

U ovoj postavci i njenom dokazu Spinoza ide dalje nego u prošloj: utvrđuje nedeljivost beskrajne supstancije. – *Robinson* primećuje da – umesto prostote – mislilac stavlja nedeljivost supstancije, jer njegova supstancija, koja se sastoji iz beskrajno mnogo atributa, ne može biti prosta (upor. *nav. delo,* str. 122–123).

IZVEDENI STAV POSTAVKE XIII

Telesna supstancija jeste, u stvari, jedan neadekvatno upotrebljeni izraz. Spinoza pod njim podrazumeva atribut prostiranja.

PRIMEDBA POSTAVKE XIII

Pošto bi deo supstancije bio konačna supstancija, Spinoza, pojačavajući svoju argumentaciju, još jednom zaključuje da je ona nedeljiva.

POSTAVKA XIV I NJEN DOKAZ

Nemogućnost postojanja, čak i zamišljanja kakve druge supstancije, sem Boga, dokazana je na jednostavan način. Bog sadrži u sebi sve atribute; dakle, kad bi, sem Boga, još koja supstancija postojala, izlazilo bi da postoje dve supstancije istoga atributa, – što je već ranije oglašeno za nemoguće.

IZVEDENI STAV I POSTAVKE XIV

Sadrži tvrđenje o jediničnosti Boga, kao apsolutno beskrajne supstancije. – Povodom ovoga, *Robinson* napominje da jezgro Spinozinog sistema ne sačinjava monistička nego panteistička misao; njegova filozofija je monistička, zato što je panteistička, – a ne obratno *(nav. delo,* str. 127–128).

IZVEDENI STAV II POSTAVKE XIV

U drugom delu *Etike*, u *postavkama* I i II, filozof će dokazati da su mišljenje i prostiranje dva božja atributa. Ovde samo izvodi da su mišljenje i prostiranje ili božji atributi, ili afekcije božjih atributa.

POSTAVKA XV I NJEN DOKAZ

Svi modusi, kao afekcije supstancije, to jest sve pojedinačne stvari, postoje samo u Bogu, i samo pomoću njega mogu da se shvate. Ovim je određeno modelirano učenje koje velika većina tumača Spinoze naziva panteizmom.

PRIMEDBA POSTAVKE XV

Ne postoji neka telesna supstancija, – po opširnom i iscrpnom izvođenju filozofovom, – stvorena od Boga. Naime za Spinozu je *prostiranje (substantia extensa, rasprostrta supstancija)* jedan od beskrajno mnogih atributa supstancije.

Robinson napominje da je Spinoza uzeo iz skolastike primere zaključivanja na konačnost telesne supstancije iz njene deljivosti, koje u ovoj *Primedbi* pobija; prva dva upotrebio je i Dekart, a treći, nejasno izražen kod Spinoze, nalazi se u jasnijem obliku u školskim kompendijama (*nav. delo*, str. 131, napomena 1).

Gledište našeg filozofa jeste da je telesna supstancija beskrajna i nedeljiva. On se ovde potvrđuje kao izraziti predstavnik kontinuiranosti prostora i materije, a odlučni protivnik pretpostavke o diskontinuiranosti njihovoj. Ovu poslednju upoznao je, sigurno, kod Đordana Bruna, a, možda, indirektnim putem, i kod pitagorovaca. – Za Spinozu, pretpostavka da je beskrajno sastavljeno iz konačnih delova, isto je tako besmislena kao zamišljanje da krug ima osobine kvadrata. Konačno i beskonačno razlikuju se po suštini. A delovi materije razlikuju se samo *modaliter*, a ne *realiter*.

U *Kratkoj raspravi* filozof dokazuje da deo i celina nisu istinita ili stvarna bića, nego da su samo bića razuma; prema tome, u prirodi ne postoje ni celina, ni delovi. Zatim dokazuje da stvar, sastavljena iz raznih delova, mora biti takva da

njeni delovi, uzeti za sebe, ne bi mogli da se zamisle ni da se shvate jedni bez drugih. O prostiranju se ne može reći da ima delova, jer ono ne može postati ni manje ni veće, i nikakvi njegovi delovi ne mogu se za sebe zamisliti, pošto prostiranje, po svojoj prirodi, mora biti beskonačno. Kad bi se prostiranje sastojalo iz delova, ono ne bi bilo po svojoj prirodi beskonačno. Uopšte, Spinoza kategorički odriče mogućnost da u jednoj beskonačnoj prirodi mogu da se zamisle delovi, zbog toga što su svi delovi po svojoj prirodi konačni (*Opera,* vol. I, pars I, cap. II, § 19–22, p. 24–26).

U *Primedbi postavke XV Etike,* našem misliocu je još naročito stalo do toga da obori zabludu, po kojoj je rasprostrta supstancija nedostojna božje prirode, to jest, po kojoj atribut prostiranja ne bi bio dostojan da bude atribut Boga, kao jedne jedine i večne supstancije.

POSTAVKA XVI I NJEN DOKAZ

Bitne konture svoga učenja o kauzalitetu filozof ovde sigurno obeležava. Bog, koji ima apsolutno beskrajno mnogo atributa, jeste, samom nužnošću svoje prirode, uzrok beskrajno mnogih pojedinačnih stvari, – to jest svega što pod beskrajni razum može da padne.

Izraz *sequi*, koji Spinoza ovde upotrebljava, nije adekvatan izraz za označavanje kauzalnog proizlaženja jedne stvari iz druge.

IZVEDENI STAV I POSTAVKE XVI

Kirhman (J. H. v. Kirchmann) u Erläuterungen zu Spinoza's Ethik (Berlin 1869) drži da je *causa efficiens* ovde pleonazam, i da ovaj izraz označava uzrok uopšte.

IZVEDENI STAV II POSTAVKE XVI

Posledica *uzroka pomoću sebe* (*causa per se*) proizlazi iz njegove bitne osobine. Posledica *uzroka pomoću slučaja ili pomoću slučajnoga obeležja (causa per accidens)* ne proizlazi iz bitne osobine uzroka. Sama ova distinkcija čini očevidnim

da supstancija mora biti uzrok pomoću sebe, a ne pomoću slučajnoga obeležja.

I u *Kratkoj raspravi* stoji: „Bog je uzrok pomoću sebe, a ne pomoću slučaja“ ... *(Opera,* vol. I, pars I, cap. III, § 2, p. 35).

IZVEDENI STAV III POSTAVKE XVI

Bog je *apsolutno prvi uzrok (causa absolute prima):* znači da nije *prvi uzrok u svojoj vrsti (causa prima in suo genere).*

POSTAVKA XVII, NJEN DOKAZ I IZVEDENI STAVOVI I I II

Filozof počinje da razvija svoj determinizam, – jedan od stubova svog sistema, tvrđenjem da princip uzročnosti važi i za Boga. Dedukcije o tome Spinozi su osobito pošle za rukom; u njima je on plastičan, živ, rečit, gotovo nepobitan. Kao da je, u svom kultu determinizma, uvek u naročitom nadahnuću ovo shvatanje dokazivao. I kao da ni u šta nije verovao tako snažno, kao u misao da je sloboda apsolutno isključena iz bića. – Po Spinozi, kao što Bog postoji iz nužnosti svoje prirode, tako on i dela isključivo prema zakonima svoje prirode. Pošto Bog nije determiniran ni prisiljen za svoje delanje ni od kakvog spoljnoga ni unutrašnjega uzroka, nego pošto dela shodno savršenstvu svoje prirode, – on je slobodan uzrok.

Spinoza izjednačuje božju slobodu sa nužnošću delanja shodnoj njegovoj prirodi. Upravo, kod njega sloboda Boga pada ujedno sa njegovom apsolutnom sposobnošću da samoga sebe determinira. – Ovo najdoslednije determinističko učenje je originalno, i u doba Spinozino moralo je izgledati prevratničko.

U doktrini o determinizmu ispoljava se ogromna snaga dijalektike našeg filozofa i njegovog grandioznog racionalizma. Svakako je ova doktrina, pre svega, zadivila *Engelsa,* koji podvlači da je u novoj filozofiji dijalektika imala sjajne predstavnike u Dekartu i Spinozi. *(К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения,* под редакцией Д. Рязанова, том I, Москва—Ленинград 1928, том XIV, стр. 20.) „Treba sma-

trati ogromnim dostojanstvom i čašću tadašnje filozofije što ona nije poklanjala pažnju ograničenoj tački gledišta tadašnjeg poznavanja prirode, što se ona – počinjući od Spinoze... – uporno trudila da objasni svet iz njega samoga“ (str. 479–480).

PRIMEDBA POSTAVKE XVII

Pre svega, filozof obesnažuje shvatanja o božjoj slobodi, po kojima Bog može da spreči događanje onoga što sleduje iz njegove prirode, i po kojima Bog ne stvara sve o čemu ima ideju, da ne bi iscrpao svoju svemoć. Povodom toga Spinoza uči da razum i volja ne pripadaju božjoj esenciji, – to jest da Bog ne postupa upravljajući se prema svom najvišem razumu i prema svojoj slobodnoj volji.

Po *Robinsonovom* dubokom tumačenju, Spinoza doduše tvrdi da razum i volja ne pripadaju božjoj prirodi, da ne sačinjavaju njenu suštinu, ili da nisu božji atributi, ali, pri svem tom, beskrajni razum – a isto važi i za volju – kod njega ipak sleduje iz božje prirode; on nije atribut, ali je modus božji (*nav. delo,* str. 183). – U vezi sa ovim *Robinson* daje pravo *Čirnhausu (Tschirnhaus),* koji tvrdi da je Spinoza otišao suviše daleko kad je tvrdio da naš intelekt nema ničeg zajedničkog sa svojim božanskim uzrokom. Jer, ma kako da su Bog i naš intelekt različiti, oni uvek imaju zajedničko to što Bogu pripada atribut mišljenja, a što je naš razum jedan modus mišljenja (str. 189).

U stvari, prema daljem razvijanju *Etike* vidi se da Spinoza ne lišava svoga Boga razuma. Samo, božji razum kod njega nije svemoćan, nego je determiniran nužnim i neizmenjivim zakonima božje prirode. Međutim, pošto je slobodu volje shvatio kao delanje shodno nužnosti sopstvene prirode, očevidno je da Spinoza nije mogao pridati svojoj supstanciji slobodu volje u indeterminističkom smislu.

*

*   *

Pas – znak nebeski, i pas – životinja koja laje. Ovaj stav nije Spinozin, nego je običan školski primer homonimije.

Ni koncepcija da su božji razum i njegova volja u osnovi različiti od čovekovih, nije originalna: nju je naš filozof našao kod Majmonida.

POSTAVKA XVIII I NJEN DOKAZ

Jedno od stožernih ontoloških učenja Spinozinih jeste da je Bog imanentni a ne transientni uzrok svih stvari.

Nasuprot imanentnom uzroku, koji u samome sebi proizvodi posledicu, stoji transientni uzrok: posledica ovoga poslednjega je izvan njega.

Shvatanje Boga, kao imanentnoga uzroka, izraženo je u Spinozinome LXXIII pismu *Oldenburgu*. „... me de Deo, et natura sententiam fovere longe diversam ab eâ, quam Neoterici Christiani defendere solent. Deum enim rerum omnium causam immanentem, ut ajunt, non vero transientem statuo". („O Bogu i prirodi imam shvatanje, sasvim suprotno onome koje obično zastupaju moderni hrišćani. Naime ja tvrdim da je Bog – kao što kažu – imanentni, a da nije transientni uzrok svih stvari." *(Opera,* vol. IV, p. 307).

Doktrinom da je Bog imanentan uzrok stvari, Spinoza nastavlja da ide putem Eleaćana *(jedno i sve* – ἓν καὶ πᾶν) i Đordana Bruna.

POSTAVKA XIX I NJEN DOKAZ

Još jednom filozof izjednačuje Boga sa svim njegovim atributima. Pošto je Bog supstancija, a pošto prirodi supstancije pripada večnost, – izlazi da je večan i svaki od njenih atributa.

PRIMEDBA POSTAVKE XIX

Postavka iz *Principa Dekartove filozofije,* na koju se filozof poziva, i njen dokaz, sadrže jasne formule večnosti supstancije (upor. *Opera,* vol. I, pars I, prop. XIX, p. 178).

POSTAVKA XX I NJEN DOKAZ

Izjednačavanje postojanja i suštine Boga izvedeno je na taj način što je utvrđeno da božji atributi, što sačinjavaju njegovu suštinu, sačinjavaju i njegovo postojanje.

IZVEDENI STAV I POSTAVKE XX

I egzistencija i esencija supstancije dignute su do večnih istina.

IZVEDENI STAV II POSTAVKE XX

Utvrđena je nepromenljivost supstancije, izjednačene sa svim njenim atributima.

POSTAVKA XX I NJEN DOKAZ

Iako je, kao razliku između atributa i modusa, Spinoza istakao beskrajnost atributa i konačnost modusa, on nas u ovoj postavci, kao i u *postavkama XXII* i *XXIII,* uvodi u svoju teoriju beskrajnih modusa, oko koje su se tumači mnogo mučili, ne uspevši, ipak, da o njoj kažu konačnu reč. Pojam beskonačnih modusa pridošao je da skolastički oteža razumevanje i onako složenog odnosa između atributa i modusa. Uzrok često sasvim besplodnih raspravljanja ove teorije bio je suviše fragmentaran način, na koji je Spinoza nju izložio.

U ovoj postavci filozof tvrdi da je moralo uvek postojati kao beskonačno sve što sleduje iz nužnosti apsolutne prirode jednog božjeg atributa. Ideja Boga je ovde ono što beskonačno sleduje iz nužnosti apsolutne prirode atributa mišljenja.

POSTAVKA XXII I NJEN DOKAZ

Spinoza, na žalost, nije razvio dokaz ove postavke, iako je na ovom mutnom mestu bio neophodan.

POSTAVKA XXIII I NJEN DOKAZ

Dato je obeležje pojma *beskrajnoga modusa (modus infinitus).* Tako sad imamo sve glavne sastojke Spinozine onto-

logije: *supstanciju, njene atribute, beskrajne moduse,* i, najzad, *moduse ili pojedinačne stvari.* Beskrajni modusi jesu, upravo, neka vrsta sredine između supstancije, kao sume njenih atributa, i modusa.

Beskrajni modus koji, nužnim načinom, postoji, jeste ili neposredno proizašao iz apsolutne prirode nekog božjeg atributa, ili posredno. – Filozof, po svemu izgleda, pretpostavlja da u svakome pojedinačnome atributu supstancije ili Boga postoji jedan neposredni beskrajni i jedan posredni beskrajni modus.

KOMENTAR O BESKRAJNIM MODUSIMA, POVODOM POSTAVAKA XXI–XXIII, SA NJIHOVIM DOKAZIMA

Beskrajni modusi nužno proističu iz atributa supstancije; upravo, iz večnosti supstancije i njenih atributa proizlaze modusi koji su beskrajni, modusi čije postojanje nije ograničeno, nego se neodređeno produžava. Samim tim što izvesni modusi sleduju, nužnim načinom, iz apsolutne prirode atributa supstancije, izjednačene sa prirodom, – koji su večni i beskrajni, – i oni sami moraju biti večni i beskrajni. *Elizabet Šmit (Elisabeth Schmitt)* je najtemeljnije raščlanila pojam beskrajnih modusa kod Spinoze, u disertaciji *Die unendlichen Modi bei Spinoza* (Heidelberg 1910). U ovoj disertaciji je suviše razobimljen sadržaj pripisan beskrajnim modusima; pri svem tom ovaj ozbiljan prilog proučavanju Spinoze produbljuje, do krajnjih mogućnosti, pitanje o beskrajnim modusima. Autorka ističe da učenje o beskrajnim modusima ima daleko osobenije značenje u Spinozinoj filozofiji nego što su to priznali ispitivači ovog mislioca, koji su smatrali da je ova teorija jedna od najmračnijih u *Etici* (str. 1).

Neposredni beskrajni modusi, po objašnjenju autorkinom, proizlaze iz apsolutne prirode jednoga atributa: posredni beskrajni modusi sleduju iz prirode jednoga atributa, modifikovanog jednom beskrajnom modifikacijom, ili, što je isto, sleduju iz jednoga neposrednoga beskrajnoga modusa (str. 2).

O beskrajnim modusima, ili povodom njih, Spinoza govori u *Etici* na sledećim mestima. U prvom delu, sem *postavka XXI–XXIII*, i njihovih dokaza, još u *primedbi postavke*

XXVII, zatim u *postavkama XXX i XXXI, i njihovim dokazima,* i u *dodatku dela I.* U drugom delu: u *izvedenom stavu postavke XI,* u *primedbi postavke XLIII* i u *primedbi pomoćnoga stava VII postavke XIII.* Najzad, u petom delu, u *primedbi postavke XL.* – Sem toga, o beskrajnim modusima izlaže naš filozof u svojoj *Kratkoj raspravi, deo I, glava 9,* i u svojim *Pismima XXXII, LXIV, LXVI i LXXIII.* Preglednosti radi, sva ta mesta uzećemo ovde u obzir.

U *primedbi postavke XXVIII* Spinoza ističe nužnost beskrajnih modusa, kao i to da su oni kauzalni srednji članovi pri proizvođenju konačnih stvari iz božjih atributa. „. . . neke stvari morale su biti neposredno proizvedene iz Boga, – naime one iz njegove apsolutne prirode sleduju, nužnim načinom, a, posredovanjem ovih prvih, ostale, koje bez Boga ne mogu ni da postoje, ni da se shvate . . .“ U *postavci XXX* naveden je *beskrajni razum (intellectus infinitus)* kao beskrajni modus; u *postavci XXXI* tvrdi se da i beskrajni razum mora da se uračuna u *stvorenu prirodu (natura naturata).*

Beskrajnim modusima pripisan je značaj najsavršenijih božjih proizvoda, u *dodatku prvoga dela Etike.*

U drugom delu *Etike,* u *izvedenom stavu postavke XI,* i u *primedbi postavke XLIII,* filozof naznačuje da ljudski duh sačinjava deo beskrajnoga razuma, i to i ukoliko ljudski duh opaža stvari neadekvatno, i ukoliko opaža stvari shodno istini. U *primedbi pomoćnoga stava VII postavke XIII, II dela,* kao beskrajni modus navedena je *cela priroda,* kao jedan veoma složeni individuum, čiji se delovi menjaju na beskrajne načine, bez promene celoga individuuma.

U petom delu *Etike,* u *primedbi postavke XL,* stoji da je naš duh, ukoliko saznaje, večni modus mišljenja, koji je opredeljen drugim večnim modusom mišljenja, a ovaj opet drugim, i dalje u beskonačnost, – tako da svi ti modusi zajedno sačinjavaju večni i beskrajni božji razum.

U *Kratkoj raspravi,* u *I delu 9. glavi,* § *1–3,* Spinoza utvrđuje dva beskrajna, večna i nepromenljiva modusa: *kretanje u materiji* i *razum u mišljenju.* „Što se tiče opšte stvorene prirode, ili modusa ili stvorova, koji neposredno zavise od Boga, ili su stvoreni, mi ne poznajemo više njih nego dva, – naime kretanje u materiji i razum u stvari koja misli. A oni

su, kažemo, postojali od večnosti, i za večnost će ostati nepromenljivi."

Spinoza ovde ne daje analizu ovako shvaćenoga kretanja kao beskrajnoga modusa, nego samo kaže da je ovo sin, delo ili proizvod, od Boga neposredno stvoren. Za razum, kao beskrajni modus, Spinoza, isto tako, veli da je on sin, delo ili neposredni božji stvor. Ovakav razum, u svako doba, saznaje sve jasno i razgovetno, iz čega proizlazi beskrajno i najsavršenije zadovoljstvo. *(Opera,* vol. I, p. 48.)

U *XXXII pismu Oldenburgu (Opera,* vol. IV, p. 169–170), Spinoza odgovara šta misli o stavu: „da mi saznajemo kako je u prirodi svaki deo u saglasnosti sa svojom celinom, i kako je on u vezi sa ostalim". Povodom toga filozof govori o beskrajnom modusu prostiranja. Po njemu, sva tela opkoljena su drugim telima, i od njih su naizmenično opredeljivana za postojanje i delanje, na izvestan i određeni način, – pri čemu se stalno održava isti odnos kretanja i mira u celokupnom univerzumu. Iz toga sleduje da svako telo, ukoliko egzistira kao modifikovano jednim određenim modusom, mora da se posmatra kao deo celokupnog univerzuma; upravo, iz toga sleduje da je taj deo sa svojom celinom u saglasnosti, a da sa ostalim delovima stoji u vezi. A pošto je priroda univerzuma apsolutno beskonačna, to su, zbog ove prirode beskrajne mogućnosti, delovi univerzuma na beskrajne načine modifikovani, i moraju da trpe beskrajne promene. Ali, – i to je najvažnije u ovom izvođenju Spinozinom, – u odnosu na supstanciju, pojedinačni deo ima mnogo tešnju vezu sa svojom celinom. Pošto prirodi supstancije pripada da je beskrajna, – iz toga izlazi da prirodi supstancije pripada svaki deo telesne supstancije, i da bez ove ne može ni da postoji, ni da se zamisli (str. 172–173).

U *LXIV pismu Šuleru,* mislilac daje određeni odgovor na zahtev da navede primere beskrajnih modusa koji neposredno, i onih koji posredno sleduju iz prirode Boga. Smisao toga koncizno formulisanog odgovora jeste ovaj. Večni i beskrajni modusi prvog stepena, tj. oni koji neposredno sleduju iz prirode atributa supstancije ili Boga, jesu, u atributu mišljenja, *apsolutno beskrajni razum,* kao skup ideja koje se, kao istinite, nalaze u Bogu, – a u atributu prostiranja *kretanje* i *mir.* Večni i beskrajni modus drugog stepena, tj. onaj što

proizlazi posredno, upravo posredovanjem kakve večne i beskrajne modifikacije, jeste *sastav ili fizionomija čitavoga univerzuma (facies totius universi)*, koja uvek ista ostaje, mada se menja na beskrajno mnogo načina. Ovaj posredni beskrajni modus očevidno se odnosi na atribut prostiranja. – *Robinson* smatra da bi u mišljenju, od Spinoze nenavedeni analogon telesnoga *facies totius universi*, morala biti *ideja stvorene prirode (nav. delo,* str. 200–201).

U *LXVI pismu Čirnhausu (Opera,* vol. IV, p. 280), Spinoza izjavljuje da je doduše svaka stvar izražena u beskrajnom božjem razumu na beskrajno načina, ali da one beskrajne ideje, kojima ona biva izražavana, ne mogu sačinjavati jedan i isti duh pojedinačnih stvari, nego mogu sačinjavati beskonačne duhove, pošto sve ove beskrajne ideje nemaju među sobom nikakve veze.

U svome *LXXIII pismu Oldenburgu (Opera,* vol. IV, p. 308–309), filozof podrazumeva *beskrajni razum,* kad govori o *beskrajnoj mudrosti božjoj,* koju naziva *večnim božjim sinom* (upor. *Kratku raspravu, Opera,* knj. I, deo II, glava 22, str. 101, nap. 1).

Elizabet Šmit, u svom navedenom delu (str. 5), mnogobrojna tumačenja Spinozinih beskrajnih modusa svodi na tri shvatanja.

Prvo shvatanje zastupa najveći broj Spinozinih ispitivača, počev od *Erdmana,* preko *Kuna Fišera (Kuno Fischer), Vindelbanda (Windelband)* i dr. Po njihovoj interpretaciji, beskrajni modusi jesu beskrajni totaliteti ili zbirovi pojedinačnih modusa; ti zbirovi shvaćeni su kao organske celine.

Drugo gledište zastupa *T. Kamerer (T. Camerer, Die Lehre Spinozas,* Stuttgart, 1877), koji dolazi do sledećih rezultata:

I) Da su beskrajni modusi ono što je zajedničko pojedinačnim modusima, i da su oni bitnosti pojedinačnih modusa. Beskrajni modusi prvog stepena jesu ono što je zajedničko svim stvarima; beskrajni modusi drugog stepena jesu ono što je zajedničko jednome redu stvari.

II) Da značaj beskrajnih modusa leži u tome što oni postupno kauzalno posreduju između beskrajnih atributa i konačnih pojedinačnih stvari.

Treća grupa tumača shvata beskrajne moduse, pre svega, kao eficijentne uzroke pojedinačnih stvari. Beskrajni modusi prvog stepena jesu eficijentni uzroci pojedinačnih esencija, a oni drugog stepena jesu uzroci pojedinačnih egzistencija. Ali i ovde se beskrajni modusi smatraju kao beskrajne sume njihovih produkata. Predstavnici ovoga trećega pravca jesu *Alber Rivo (Albert Rivaud)*, u delu koje smo ranije citirali, i *Alfred Venzel (Alfred Wenzel)*, u knjizi: *Weltanschauung Spinoza's*, I Band, Leipzig 1907. (Upor. *navedenu disertaciju El. Šmit*, str. 5–9.)

Sama *Elizabet Šmit* razvija i dokazuje u svojoj knjizi da su beskrajni modusi kod Spinoze eficijentni uzroci i beskrajne veze, da su beskrajna i večna *entia realia*, čija suština sadrži u sebi zakonitost što utvrđuje beskrajno diferenciranje. Zatim, autorka tvrdi da beskrajni modusi znače principe individuacije u Spinozinoj *natura naturata*, i, u isto vreme, principe njene opštosti i harmonije; da su oni srednji članovi između apsolutne *natura naturans* i posebne *natura naturata*, i da su time, najzad, oni najbliži principi ljudskog saznanja Boga i prirode, i, uopšte, da su principi filozofije. Autorka drži da teorija o beskrajnim modusima ima vrlo veliki sadržajni značaj, ali da je upadljivo oskudno izvedena (str. 29).

Ne može se odreći da je *Elizabet Šmit* dala analizu sa najviše detalja možda najteže i najfragmentarnije Spinozine teorije. Samo ostaje otvoreno pitanje: da li se sve te bogate pojedinosti nalaze, makar i u klici, u filozofovom izlaganju, ili se one, na nekim mestima, jednostavno svode na autorkina popunjavanja međuprostora što se nalaze u Spinozinim oskudnim i lakonskim stavovima o beskrajnim modusima.

Nesumnjivo ostaje da je svojom koncepcijom beskrajnih modusa Spinoza učinio jedan ingenuozni pokušaj da popuni ogromnu prazninu između svoje supstancije, kao prirode koja stvara, i sveta, kao stvorene prirode. Najozbiljnije i najuspelije obrazloženje beskrajnoga modusa, koje je filozof dao, jeste da ono što proizlazi iz apsolutne prirode božjega atributa mora učestvovati u apsolutnoj prirodi toga atributa, i, shodno tome, mora biti večno i beskrajno.

Doktrinom o beskrajnim modusima ontološke konture Spinozinog sistema konačno su povučene. Supstancija, večna i beskrajna, ravna Bogu, jeste priroda koja stvara. Njena

dva, ljudskom razumu jedino poznata atributa, jesu, kao što će u drugom delu *Etike (postavke I* i *II)* biti utvrđeno, *mišljenje* i *prostiranje.* Ali, nezavisno od čovekove mogućnosti saznanja, beskrajna supstancija mora posedovati beskrajno mnogo atributa, nepoznatih ljudskom razumu. – Beskrajni modus, neposredno proizveden iz apsolutne prirode božjeg atributa mišljenja, jeste *beskrajni razum. Beskrajni razum* obuhvata *ideju Boga* i *ideju svega što iz božje suštine nužnim načinom sleduje.* Beskrajni modusi, neposredno proizvedeni iz apsolutne prirode božjeg atributa prostiranja, jesu *kretanje* i *mir.* Beskrajni modus, posredno proizveden iz apsolutne prirode božjeg atributa prostiranja, jeste *sastav ili fizionomija celog univerzuma,* koji je shvaćen kao jedan beskrajni individuum, čiji se delovi, to jest sva tela, menjaju na beskrajno mnogo načina, bez ikakve promene celog tog individuuma. – Konačni modusi, ili pojedinačne stvari, sačinjavaju stvorenu prirodu.

Svaka stvar jeste modus večne supstancije, a beskrajna veza što između njih postoji, i određuje ih u njihovoj suštini, jeste beskrajni modus.

U *postavci XXXI, prvoga dela Etike,* Spinoza i beskrajni razum nedosledno uračunava u stvorenu prirodu.

POSTAVKA XXIV I NJEN DOKAZ

Da esencija stvari, proizvedenih od Boga, to jest supstancije ili prirode, ne obuhvata egzistenciju, jasno je iz toga što stvari nisu *causa sui,* nego su modusi večne supstancije.

IZVEDENI STAV POSTAVKE XXIV

Esencija stvari ne može biti uzrok ni njihove egzistencije, ni njihovoga trajanja, nego je taj uzrok supstancija.

POSTAVKA XXV, NJEN DOKAZ, PRIMEDBA I IZVEDENI STAV

Bog, upravo supstancija ili priroda, jeste eficijentni uzrok kako postojanja tako i suštine stvari. Ovde Spinoza uči da je Bog uzrok i svih stvari, kao što je uzrok samoga sebe.

Najzad, opet precizno postavlja da su pojedinačne stvari samo modusi ili afekcije božjih atributa.

POSTAVKA XXVI I NJEN DOKAZ

Ova i sledeća postavka ne znače ništa više od ponavljanja već utvrđenoga, sa ciljem dijalektičkih ispredanja. *Robinson* dobro vidi da Spinoza ovde daje jedan panteistički analogon za *consursus Dei (nav. delo,* str. 210).

POSTAVKA XXVII I NJEN DOKAZ

Determiniranost jedne stvari za delatnost od Boga, kao uzroka, ne može poništiti sama stvar, kao uzrok.

POSTAVKA XXVIII I NJEN DOKAZ

Ova propozicija jasno osvetljava filozofovo shvatanje razlike između atributa i modusa, u odnosu prema supstanciji. Smisao te razlike jeste sledeći. Atribut sačinjava suštinu božanske supstancije; zato je on neposredni izražaj njen. Međutim modusi to nisu; oni neposredno izražavaju atribut, a tek posredno supstanciju. Kao konačan, svaki modus je nužno determiniran u svome postojanju od drugoga, isto tako konačnoga modusa, i tako ide u beskonačnost. Tako su pojedinačne stvari, koje su konačni modusi, kauzalno povezane među sobom. Pošto su pojedinačne stvari konačne, njihovi uzroci moraju imati ograničeno postojanje.

Celina univerzuma je za Spinozu, kao što smo videli, jedan posredni beskrajni modus. Ovde filozof, međutim, uči da stvari ograničenoga postojanja sleduju iz Boga, ili iz kakvog atributa njegovog, modifikovanog kakvom konačnom i ograničenom modifikacijom. Te konačne pojedinačne stvari spojene su beskrajnim uzročnim povezanostima.

Zahtev Spinozin da svaka pojava treba da bude objašnjena drugom, ova trećom, itd., ističe *Hefding* kao potvrdu svoje ideje da principi prirodnih nauka čine pozadinu Spinozine filozofije *(nav. delo,* str. 11).

PRIMEDBA POSTAVKE XXVIII

Već smo ranije protumačili Spinozino tvrđenje u ovoj primedbi, koje se odnosi na beskrajne moduse.

Filozof ovde tvrdi da je Bog apsolutno najbliži uzrok stvari, a da nije najbliži uzrok u svojoj vrsti. – *Apsolutno najbliži uzrok (causa absolute proxima)* jeste onaj koji od posledice nije apsolutno ničim odvojen, upravo koji apsolutno neposredno proizvodi posledicu. Između *apsolutno najbližega uzroka* i njegove posledice ne nalazi se uopšte ništa; niti kakav uzrok – bilo istoga ili različitoga reda – niti kakva snaga, niti kakva pogodba koja se traži za prouzrokovanje. *Najbliži uzrok u svojoj vrsti (causa proxima in suo genere)* jeste onaj, između koga i posledice se, istina, ne nalazi nikakav drugi uzrok istoga reda ili roda, ali se mogu nalaziti srednji uzroci različitoga reda ili roda, ili kakva posredna snaga, ili kakva posredna pogodba (napomena *Benšova,* uz str. 26 njegovoga prevoda *Etike,* prema *Herbordu (Heerboord),* str. 279–280).

Zatim filozof utvrđuje da supstancija nije udaljeni uzrok pojedinačnih stvari u pravom smislu. *Udaljeni uzrok (causa remota)* jeste onaj koji proizvodi posledicu pomoću bližeg srednjeg uzroka. *Najbliži uzrok (causa proxima)* jeste onaj koji neposredno proizvodi posledicu *(ibid.* str. 279).

Iako Spinoza ovde uči da su „neke stvari", to jest atributi i beskrajni modusi, neposredno proizvedeni od Boga, ili da oni neposredno sleduju iz apsolutne božje prirode, dok su konačni modusi uzajamno determinirani, i kauzalno povezani, on, ipak zato, smatra da Bog ne može da bude udaljeni uzrok ni ovih poslednjih, jer su bezizuzetno sve stvari u Bogu, i sve one od Boga zavise tako, da bez njega ne mogu ni da egzistiraju, ni da budu shvaćene.

POSTAVKA XXIX I NJEN DOKAZ

Sadrži jednu od glavnih Spinozinih teorija: o determiniranosti svega u prirodi, da na izvestan način postoji i dela, *samom nužnošću božje prirode.*

Pored učenja o supstanciji, determinizam je druga osnovna doktrina prvog dela *Etike*. Omiljena Spinozina misao, na koju se često vraća i koju sa gvozdenom logičnošću razvija, jeste da postoji neodstupna kauzalnost u samom biću beskrajne supstancije, to jest Boga ili prirode.

PRIMEDBA POSTAVKE XXIX

Filozof daje svoje definicije skolastičkih pojmova *prirode koja stvara (natura naturans)* i *stvorene prirode (natura naturata)*. Sadržina ovih pojmova, u krajnjoj liniji, vodi poreklo od neoplatoničara. U skolastičkoj filozofiji prvi izraz označava Boga, a drugi svet, stvoren od Boga. Ove termine nalazimo i kod Nikole Kuzanusa i Đordana Bruna, gde označavaju razliku između Boga i stvorenoga sveta. – Kod Spinoze, *natura naturans* jednaka je supstanciji ili Bogu i atributima Boga, koji izražavaju večnu suštinu; *natura naturata*, međutim, obuhvata sve moduse božjih atributa. U svojoj *Kratkoj raspravi* mislilac je celu prirodu skolastički podelio na *prirodu koja stvara (natuurende Natuur, natura naturans)* i na *stvorenu prirodu (genatuurde Natur, natura naturata)*. Pod *prirodom koja stvara* podrazumeva Boga, to jest biće koje jasno i razgovetno shvatamo samo pomoću njega samog. *Stvorena priroda* deli se na dva dela: na opštu i posebnu. Opšta se sastoji u svima modusima što neposredno zavise od Boga; posebna – u svim posebnim stvarima što bivaju prouzrokovane od opštih modusa (*Opera*, knj. I, str. 47–48).

Branšvig u krajnjoj liniji ima pravo kad dokazuje da za Spinozu postoji samo jedna i ista supstancija: *natura naturata* numerički je jednaka sa *natura naturans (nav. delo*, str. 486).

I iz ovog učenja o *prirodi koja stvara i stvorenoj prirodi* vidi se da je *Anri Doden (Henri Daudin)* imao pravo kad je u svojoj studiji *Sur quelques points de la philosophie de Spinoza (Revue de Métaphysique et de Morale*, Juillet–Septembre, 1952) tvrdio da je Spinoza naslednik nekolikih filozofskih tradicija izuzetne složenosti i raznovrsnosti (str. 313). Po *Dodenu*, malo je ljudi bilo prožeto tako različitim tokovima (str. 314). Ovaj savremeni naučnik trudi se da na nekoliko primera učini očevidnim istovremeno postojanje u *Etici* shvatanja ne

protivrečnih, nego vrlo različitih, vrlo udaljenih jedno od drugoga, koje je vrlo teško ili nemoguće dovesti u harmoniju (str. 315).

POSTAVKA XXX I NJEN DOKAZ

Kao što smo već ranije rekli, ovde je postavljen beskrajni razum kao beskrajni modus u atributu mišljenja. Pošto se u prirodi mora nalaziti ono što se objektivno sadrži u razumu, a pošto u prirodi postoji samo jedna supstancija, to razum – bio on konačan ili beskonačan – mora da obuhvata atribute i afekcije supstancije, i ništa drugo.

Treba napomenuti da Spinoza razlikuje *aktuelno beskrajni razum (intellectus acta infinitus)* od *apsolutnog mišljenja (absoluta cogitatio)*, koje pripada Bogu.

POSTAVKA XXXI I NJEN DOKAZ

Kad smo govorili o beskrajnim modusima, već smo napomenuli da je u ovoj postavci filozof i beskrajni razum uračunao u stvorenu prirodu.

PRIMEDBA POSTAVKE XXXI

Oslanjajući se na Dekartovu psihologiju, Spinoza pobija peripatetičku distinkciju između aktuelnog i potencijalnog razuma.

POSTAVKA XXXII I NJEN DOKAZ

Volja ne može biti slobodan, nego jedino nužni uzrok, – bilo da se shvati kao konačna, ili kao beskonačna. Svako pojedinačno htenje mora dakle, biti determinirano.

IZVEDENI STAV I POSTAVKE XXXII

Spinoza postupa najradikalnije deterministički: ne odriče slobodu volje samo čoveku nego, isto tako, i Bogu. Tim svojim shvatanjem filozof nedogledno nadvišava svoje doba.

IZVEDENI STAV II POSTAVKE XXXII

Volja i razum, kao i sve ostale stvari prirode, – kao, na primer, kretanje i mir, – moraju biti od Boga determinirani za postojanje i delanje. Volja ne može praviti izuzetak iz kauzalne povezanosti svega u prirodi: i njoj je potreban uzrok, pa da postoji i dela. – Još dodaje Spinoza da Bog isto tako ne radi iz slobode volje, kao što ne radi iz slobode kretanja i mira.

POSTAVKA XXXIII I NJEN DOKAZ

Sve stvari proizašle su iz nužnosti božje prirode; prema tome, one su morale biti proizvedene baš onim redom, i na onaj način, kao što su proizvedene, i nikako drukčije.

PRIMEDBA I POSTAVKE XXXIII

Filozof je jasno i logički oštro ocrtao odredbe slučajnog, nužnog i nemogućeg. Za Spinozu, u prirodi je sve nužno i strogo determinirano; samo zbog nemoći našeg saznanja da u potpunosti prodre u red uzroka – mnoge nam stvari izgledaju slučajne.

PRIMEDBA II POSTAVKE XXXIII

Svom shvatanju neodstupne kauzalnosti kako u celom univerzumu tako i u vrhovnom biću, Spinoza daje jedan aksiološki obrt. Naime iz najvišeg božjeg savršenstva sledujc da stvari nisu mogle biti proizvedene od Boga, upravo od supstancije, ni na koji drugi način i nikakvim drugim redom nego što su proizvedene. Spinoza odbacuje mišljenja suprotna njegovom determinizmu. Tako Dekartovo učenje o indiferenciji božje slobodne volje. Ipak je, po mišljenju jevrejskog filozofa, to učenje manje neistinito od shvatanja da Bog sve radi sa obzirom na dobro. Kao najbesmislenije gledište, nedostojno pobijanja, ističe fatalizam, koji potčinjava Boga sudbini. Svoju izuzetnu racionalističku dalekovidost Spinoza je ovde potvrdio, podvlačeći da je pretpostavka božje slobode „velika prepreka nauci". Ovom izjavom naš filozof je sasvim savremen.

POSTAVKA XXXIV I NJEN DOKAZ

Esencija Boga izjednačena je sa njegovom moći, jer iz nužnosti božje esencije izlazi da je Bog uzrok i samoga sebe, i svih stvari.

POSTAVKA XXXV I NJEN DOKAZ

Spinoza tvrdi da je nužna egzistencija svega što čovekov razum shvata da stoji u božjoj moći.

Robinson kaže da ova postavka znači, kako je stvarno, a ne samo moguće sve što stoji u božjoj moći; dakle, to bi bilo panteističko proširivanje skolastičkog stava, po kome je u Bogu sve aktuelno, a ništa potencijalno (*nav. delo,* str. 231).

POSTAVKA XXXVI I NJEN DOKAZ

I u ovoj propoziciji mislilac nastoji da dokaže kako determinizam, koji važi bezizuzetno za sve u prirodi, pa i za Boga, proizlazi iz sveopšteg zakona uzročnosti.

Pošto sve što postoji izražava prirodu ili bitnost Boga, izlazi da sve što postoji izražava božju moć, koja je uzrok svega. Prema tome, iz prirode svake stvari mora da sleduje neka posledica. Ili: ništa ne egzistira, iz čije prirode ne bi sledovala kakva poslodica.

DODATAK PRVOME DELU ETIKE

Opširno, živo, temperamentno, i navodeći jasne primere, bori se Spinoza protiv teoloških i teleološko-teoloških koncepcija svoga vremena. Nema dovoljno reči da podvuče koliko je pogrešno postupanje filozofa koji, prema svojim prohtevima i potrebama, postavljaju i procenjuju tobožnje pojmove vrednosti i ciljnosti. Karakteristično je gledište Spinozino da od teleološke zablude ljude spasava matematika, „koja se ne bavi ciljevima, nego samo suštinom i osobinama figura", i koja je pokazala ljudima pravu normu istine.



„Jer... ona je posledica najsavršenija, koja je od Boga neposredno proizvedena; i što više posrednih uzroka potrebuje jedna stvar da bude proizvedena, tim je ona nesavršenija." Iz ovoga je jasno da su, za Spinozu, najsavršenije posledice beskrajni modusi; u nesavršene i posredne posledice spada i čovek.



Cilj potrebitosti (finis indigentiae) jedne stvari je ono čijoj potrebi stvar služi prema svom zadatku. Tako je Hristovo stradanje cilj potrebitosti za verne kojima je potrebno spasenje. *Cilj asimilacije (finis assimilationis)* jedne stvari jeste ono čemu jedna stvar ima da postane sličnom, shodno svome zadatku. Tako je originalna slika cilj asimilacije kopije. – Mišljenje teologa i metafizičara jeste da Bog nije načinio stvari da bi one služile jednoj potrebi, koju bi on imao, – nego da bi mu one postale slične (napomena uz str. 38, *Benšovog* prevoda *Etike,* str. 280–281).



Sećajući se, očevidno, sličnih izvođenja Đordana Bruna, Spinoza tvrdi da su pojmovi dobra i zla, reda i zabune, toplog i hladnog, lepote i ružnoće proizašli iz ljudske moći predstavljanja, a ne iz saznanja razumom. I u XXXII *pismu Oldenburgu,* filozof izjavljuje da ne pripisuje prirodi lepotu i ružnoću, red i zabunu, – jer stvari mogu biti nazvane lepima ili ružnima, uređenima ili pometenima, samo u odnosu na našu moć predstavljanja *(Opera,* knj. IV, str. 170).

Ovim svojim razlaganjem Spinoza bi se obeležio i kao predstavnik amoralizma, da u daljem razviću svog sistema nije pribegao nesumnjivo moralnim principima. Ali, u ontološkom delu svog spisa, on u egzistiranju negativnog u svetu vidi sjajnu potvrdu svoje pretpostavke o presipnoj punoći supstancije, koja može da ostvari sve mogućnosti.

Mislilac je u ovom *Dodatku* razvio i svoje gledište o subjektivitetu čulnih kvaliteta, iz koga proističu neslaganja u shvatanjima i, na kraju, skepticizam. Ljudi predstavljaju stvari, umesto da ih saznaju; otuda razmimoilaženja u njihovim procenama. „Jer da su oni saznali stvari, ove bi njih sve, kao što to svedoči matematika, ako ne pridobile, ono bar ubedile."

Na prigovor otkud tolike negativnosti i nesavršenosti u svetu, kad stvari proizlaze iz najsavršenije božje prirode, – filozof odgovara da stvari treba ceniti prema njihovoj prirodi i snazi, a ne prema tome kako one utiču na ljude. Na pitanje, zašto Bog nije tako stvorio ljude, da njima upravlja samo razum, – odgovara mislilac isticanjem obimnosti stvaralačke materije i prostranosti zakona prirode, shodno kojima je Bog – ili supstancija, ili priroda – mogao da sazda sve, – od najvišeg savršenstva do najnižeg.

Ovaj *Dodatak* važan je po tome što sadrži povezanija i opširnije razvijena obrazloženja Spinozinih gledišta, – obrazloženja koja njegova učenja čine pristupačnijima i ubedljivijima nego ostala izlaganja u *Etici,* sprovođena dosledno po geometrijskoj metodi.

U prvom delu *Etike* Spinoza je obradio svoje glavne metafizičke ideje. Ovaj deo je solidan temelj celog njegovog sistema. U njemu je mislilac, doslednije i upornije nego možda ijedan drugi monist, mnogostruko utvrdio i dokazao da jedna jedina, beskrajna supstancija, istovetna sa Bogom, nužnim načinom postoji. Iz samog beskonačnog bića božjeg proističu sve stvari. Prema tome, Bog – odnosno supstancija ili priroda – sadrži u sebi svu stvarnost; on je *ens realissimum.* Filozof je konzekventno obrazložio da supstancija-Bog pada ujedno sa prirodom, i time se potvrdio kao revnosan sledbenik panteističkog nerazaznavanja vrhovnoga bića od vaseljene. Spinozin Bog jeste imanentan svetu: sve stvari i sva događanja u svetu samo su modusi božjih atributa. Daleko od toga da je ovakvo shvatanje supstancije prazno, ono je prepuno obilne i životodavne suštine. Uz to, valja podvući da je Spinozina supstancija tesno spletena sa nesavršenostima u svetu. Množina stvari, u vremenu i prostoru, podložna promenljivosti i prolaznosti, ima svoj izvor u večnoj supstanciji, kao imanentnom uzroku svega što postoji.

Uzročnost u Bogu jedna je od osnovnih doktrina prvog dela *Etike*. Bog je proizveo svet, kao njegov slobodni uzrok. Međutim, naš mislilac ima jedno posebno shvatanje pojma slobode: on slobodu svodi na postupanje shodno nužnosti sopstvene prirode. Ako Bog nije niukoliko zavisan ni od jedne spoljne stvari, on je zato potpuno determiniran svojom prirodom. Bog je, u isto vreme, prirodni i slobodni uzrok ne samo delatnosti svih stvari nego i njihovog postojanja i suštine. Ali pošto je svet, neizbežnim načinom, stvoren iz same božje prirode, ovim je potpuno poništena jevrejsko-hrišćanska dogma o stvaranju sveta, kao o božjem slobodnom aktu.

Spinozin determinizam posebno je složen: on pretpostavlja dvostruku povezanost uzroka i posledica. Prva postoji između onoga što je večno i neprolazno; druga između modusa ili pojedinačnih stvari. To jest: svaka konačna i prolazna stvar određena je od druge, iste takve stvari. Iz ove dvojake uobručenosti u neodstupnu kauzalnost nigde nema izlaza. Spinoza je, jednom zauvek, posekao svaku mogućnost usavršavanja i unapređivanja. Iako podložna promenama pojedinačnih stvari, priroda neizbežno postoji onakva kakva jeste, i apsolutno je isključeno da se ona, u bitnosti, ma ukoliko predrugojači, – makar i u smislu progresa. Tako Spinozina priroda za večnost ostaje onakva kakva jeste, lišena svakog izgleda na evoluiranje. Po sebi je razumljivo da ovaj filozof sistematski odbacuje svako čudo. Precizno govoreći, Bog ovog filozofa nije nimalo moćniji od čoveka, da ma ukoliko predrugojači kauzalni tok.

Ovakvo gledište o neslobodi, kako konačnih stvorova tako i vrhovnog bića, jeste sasvim pravilna posledica izjednačavanja Boga sa prirodom, koja je, obavezno, sa svih strana uokvirena i ukvržena zakonima neizlazne uzročnosti. Iz navedenih teorija, kao polaznih tačaka, Spinoza će dalje razraditi svoj sistem, svojim logičko-geometrijskim postupkom.

DRUGI DEO ETIKE

O PRIRODI I POREKLU DUHA

U ovome delu *Etike* mislilac izlaže svoje metafizičke, gnoseološko-logičke i psihološke postavke. U sasvim kratkom *Predgovoru* Spinoza objavljuje program ovoga dela: objašnjenje onog što, nužnim načinom, sleduje iz esencije Boga, ili supstancije, odnosno prirode, i raspravljanje o onome što, u krajnjoj liniji, vodi saznanju i blaženstvu ljudskog duha. Sadržinu ovoga dela *Etike* obeležava *Hefding* kao psihologiju saznanja i kao ispitivanje o važnosti saznanja, – dakle kao teoriju saznanja *(nav. delo,* str. 51). *Emil Breje (Emile Bréhier)* smatra da je *Etika,* od drugog dela, potpuno posvećena proučavanju ljudske prirode, kakva proizlazi iz prirode i atributa Boga *(Histoire de la philosophie,* tome II, Presses Universitaires de France, Paris 1950, p. 173).

U napomenama uz prevod rekli smo da smo *mens* prevodili sa duh. To smo mogli da učinimo tim većim pravom, što je kod Spinoze, kao i kod Dekarta, duša duhovno i misleno biće.

DEFINICIJE

DEFINICIJA I

Utvrđuje da je telo modus atributa prostiranja.

DEFINICIJA II

Opširnije razvijenu, nalazimo ovu definiciju u *Kratkoj raspravi* (deo II, predgovor, §5). Tu filozof, pre svega, utvrđuje da bez Boga nijedna stvar ne može ni da postoji, niti da se shvati, to jest, da Bog mora da postoji i bude shvaćen pre nego što pojedinačne stvari postoje, i pre nego što su one shvaćene. Prema tome, Spinoza postavlja sledeće pravilo, prema kome se može znati šta prirodi jedne stvari pripada. Ono pripada prirodi jedne stvari, bez čega stvar ne može ni da postoji ni da bude shvaćena. Ali ovaj stav mora biti takav da može uvek i da se okrene, – to će reći: ni predikat bez stvari ne može ni da postoji ni da se zamisli (*Opera,* knj. I, str. 53).

DEFINICIJA III I NJENO OBJAŠNJENJE

Ideja je pojam duha; pojam, međutim, izražava aktivnost duha.

DEFINICIJA IV I NJENO OBJAŠNJENJE

Adekvatna ideja ima sve *unutrašnje* oznake istinite ideje. – *Robinson* pominje da u svojoj *Raspravi o poboljšanju razuma* (str. 26) filozof utvrđuje, kako je izvesnost jedna od prvih unutrašnjih oznaka istinite ideje. Zatim su u te oznake ubrojane još jasnost i razgovetnost *(nav. delo,* str. 253).

DEFINICIJA V

Spinoza ne zamišlja da trajanje pada ujedno sa večnošću; naprotiv, trajanje je za njega suprotno večnosti.

DEFINICIJA VI

Iako izjednačenje realiteta i savršenstva ima velikog značaja u sistemu našega filozofa, ono nije originalno, nego je uzeto od Dekarta.

DEFINICIJA VII

Izražava da su za Spinozu pojedinačne stvari konačni modusi.

AKSIOME

Aksiome ove knjige nisu u stvari aksiome, – i time se razlikuju od onih u prvoj knjizi, – nego su jednostavno empirijski stavovi. Nemoguće je tačno konstatovati šta je rukovodilo Spinozu da ih nazove aksiomama. I docnije, u drugoj knjizi *Etike*, nailazimo na aksiome, iz oblasti prirodnih nauka; ni one, međutim, ne prevazilaze iskustvenost. – Od aksioma druge knjige *Etike*, četvrta i peta imaju dubljega značaja za Spinozin sistem.

POSTAVKE I I II SA NJIHOVIM DOKAZIMA I PRIMEDBOM

U njima je dokazana jedna od osnovnih teorija Spinozinih: da su dva beskrajna božja atributa, nama poznata, *mišljenje (cogitatio)* i *prostiranje (extensio)*. Da je mišljenje jedan od beskrajnih božjih atributa, koji izražava njegovu večnu i beskrajnu bitnost, – dokazuje filozof na taj način što pojedinačne misli shvata kao moduse; njima odgovara atribut mišljenja Boga, čiji pojam obuhvataju u sebi sve pojedinačne misli. Istu argumentaciju podrazumeva i za stav da je prostiranje drugi nama poznati atribut božanstva. Upravo, zamišlja da su sve osobine i sva stanja tela modusi božjega prostiranja, a sve predstave tih tela i ideje o njima modusi njegovog mišljenja.

Kad obratimo pažnju na samo mišljenje, mi obrazujemo pojam beskrajnoga bića. A iz toga izlazi da je mišljenje jedan od beskrajno mnogih njegovih atributa. *Branšvig* je naglasio da Spinoza nije činio izbor između prostiranja i mišljenja: alternativa materijalizma i subjektivizma bila je za njega iluzija metafizičke imaginacije, koja je apstraktna i delimična funkcija (*nav. delo,* str. 279–280).

POSTAVKA III I NJEN DOKAZ

Robinson pravilno napominje da ovde, iz atributa mišljenja, Spinoza, u stvari, izvodi dva beskrajna modusa: ideju prirode koja stvara i ideju stvorene prirode. Ideja prirode koja stvara jeste ideja božje bitnosti. Međutim, ideja stvorene prirode jeste ideja svega što nužnim načinom sleduje iz božje bitnosti (*nav. delo,* str. 262).

PRIMEDBA POSTAVKE III

Filozof nalazi opet povod da se vrati na pobijanje teorija o božjoj slobodi, – prema kojima vrhovno biće ima čak i moć da sve uništi. Pobija pogrešno shvatanje koje u božjoj moći vidi slobodnu volju, i koje božju moć upoređuje sa moći kraljeva. Božja moć ne sme se mešati sa čovekovom moći, – inače ne možemo shvatiti Boga. – Nasuprot tome, iznosi Spinoza svoje već izloženo gledište o neodstupnoj nužnosti, kojom Bog radi i saznaje samoga sebe.

POSTAVKA IV I NJEN DOKAZ

Mislilac varira svoje osnovno shvatanje o jedinstvu supstancije formulom da beskrajni razum (koji je beskrajni modus) obuhvata božje atribute i božje afekcije. Pošto je Bog jedini, može samo biti jedna jedina ideja Boga, iz koje sleduje beskrajno mnogo na beskrajno načina.

POSTAVKA V I NJEN DOKAZ

Ovom postavkom potvrđuje se samostalnost atributa mišljenja Spinozine supstancije. Uzročna povezanost među idejama zatvorena je odeljeno u područje toga atributa. Otuda uzrok ideja kako božjih atributa tako i pojedinačnih stvari, ne mogu biti sami predmeti, nego taj uzrok može biti jedino Bog, ukoliko je on *res cogitans.*

POSTAVKA VI I NJEN DOKAZ

Precizirana je neizbežna konzekvencija teorije o dva poznata atributa supstancije. *Svaki* atribut supstancije jeste sa-

mostalan i nezavisan od drugoga. I modusi jednoga atributa jesu uzročno samostalni i nezavisni od ostalih atributa supstancije ili Boga. To jest, modusi svakog atributa sadrže u sebi samo i isključivo pojam svog atributa, a ne nekog drugog od atributa. Ili, uzrok modusa svakog atributa jeste Bog, odnosno supstancija, ili priroda, – ali samo i jedino ukoliko je on posmatran pod atributom tih modusa.

Jasno je: ukoliko je *res cogitans (stvar koja misli)*, čiji je atribut *cogitatio (mišljenje)*, Bog je uzrok svih pojedinačnih misli; isto tako, ukoliko je *res extensa (rasprostrta stvar)*, čiji je atribut *extensio (prostiranje)*, Bog je uzrok svih pojedinačnih stvari.

IZVEDENI STAV POSTAVKE VI

Shodno gornjem, stvari koje nisu modusi mišljenja ne sleduju iz božjega mišljenja. A stvari koje su predmeti ideja, sleduju iz svojih atributa isto tako nužno kao što ideje sleduju iz atributa mišljenja.

POSTAVKA VII I NJEN DOKAZ

Sve ranije utvrđeno upotrebiće Spinoza kao podlogu za ovu postavku, po kojoj su red i veza ideja isti kao red i veza stvari, i koja je jedan od stubova Spinozine ontološke zgrade. Na temelju onoga što je prethodilo, filozofu nije bilo teško da dođe do ove propozicije.

Robinson kaže da je ona opšta formalna aksioma, kojoj pre pripada logičko-gnoseološki nego metafizički značaj (*nav. delo,* str. 268). – Paralelizam koji Spinoza ovde postavlja jeste, po *Robinsonu,* psiho-fizički, u odnosu na dva atributa koji se mogu saznati. Nasuprot tome, moderni paralelizam je antropološki, simbolički i psiho-fiziološki. Komentator smatra za zadatak našeg filozofa da iz božanskog, psiho-fizičkog, izvede psiho-fiziološki paralelizam (*nav. delo,* str. 269–270). – *Iberveg,* opet, sa svoje strane, naglašava da ovom postavkom Spinoza ne uči psiho-fizički paralelizam u modernom smislu, nego da uzima aristotelovsko-skolastičke misli (*nav. delo,* str. 288).

Hefding ukazuje na to, da ovom propozicijom filozof postavlja hipotezu identiteta, kao da važi za odnos atributa mišljenja prema drugim atributima (*nav. delo,* str. 57).

Borel, u navedenome delu, drži da je ovde izražen identitet, a ne paralelizam, između reda i veze ideja i reda i veze stvari. Mišljenje, u svom totalitetu, meša se sa prostiranjem, u svom totalitetu (str. 61).

Ne može biti sumnje o tome da Spinoza u *postavci VII* izražava identitet reda i veze ideja sa redom i vezom stvari, to jest da uči kako je isto biti i biti shvaćen, – pošto modusi atributa mišljenja potpuno odgovaraju modusima atributa prostiranja, i obratno. – Dokaz ove postavke osnovan je na *aksiomi IV, dela I,* po kojoj saznanje posledice zavisi od saznanja uzroka, i sadrži ga u sebi. A duboki smisao ove postavke jeste da je krajnja stvarnost razum, u kome se mešaju ideje i objekti tih ideja. Povodom ovoga, *Kušu,* u svojoj knjizi *Benoît de Spinoza* (deuxième édition, Paris 1924), označava kod Spinoze dva rešenja problema jedinstva duše i tela: jedno je supstancijalističko, koje vezuje dušu i telo za dva paralelna atributa božanske supstancije; drugo je intelektualističko, koje ih identifikuje, u odnosu na apsolutan razum (str. 194).

Od interesa je istaći da, iako potpuno isključuje uzajamni uticaj modusa jednog od njegovih atributa na moduse drugoga, – Spinoza pretpostavlja da između njih postoji jedan celishodni paralelizam. Mislilac je pošao od teorije o identitetu psihičkog i fizičkog, kao o dvema stranama jedne iste supstancije, da od nje ode učenju o paralelizmu, po kome svakom modusu mišljenja odgovara jedan modus prostiranja.

IZVEDENI STAV POSTAVKE VII

Povodom izjednačavanja božje moći mišljenja sa njegovom stvarnom moći delanja, *Robinson* ističe da su neki tumači – povedeni za *Čirnhausom,* koji je *(Pismo LXX)* prebacivao našem filozofu da se, u njegovom sistemu, atribut mišljenja prostire mnogo dalje nego ostali atributi – prenagljeno zaključivali na idealističku tendenciju Spinozinog sistema (tako *Polok (F. Pollock)* u delu *Spinoza, S.* 179, i *Štumpf (C. Stumpf)* u *Spinozastudien,* S. 18. *(Nav. delo,* str. 272.)

PRIMEDBA POSTAVKE VII

Spinoza, na ovom mestu, atribute mišljenja i prostiranja svoje supstancije neadekvatno naziva: *substantia cogitans* i *substantia extensa (supstancija koja misli* i *rasprostrta supstancija).*

Jevreji, koje ovde pominje filozof, jesu neoplatoničari – pre svega Jevrejin Filon, – i jevrejski skolastičari, naročito Majmonid.

Robinson, opširnom i živom argumentacijom, insistira na tome da Spinoza, u ovoj primedbi, ne postavlja filozofiju identiteta ili indiferencije, nego učenje o paralelizmu. Komentator *Etike* smatra da – kad se napusti odomaćeno mišljenje po kome je Spinozino učenje filozofija identiteta, i kad se primi gledište da je ono jedan relativno supstancijelni monizam, podignut na osnovi jednog atributivnog dualizma, upravo pluralizma – onda se većina teškoća toga učenja rešava (upor. *nav. delo,* str. 274–287).

Uistinu, naš filozof u svim svojim izvođenjima računa sa raznolikošću atributa, upravo sa paralelizmom redova modusa kauzalno povezanih u svakom od njih. – Ono što Spinoza u ovoj primedbi nesumnjivo utvrđuje, jeste da supstancija obuhvata sve ono što beskrajni razum može da shvati kao da sačinjava njenu suštinu. Uz to, on uči da su telo i duh dva aspekta jedne i iste supstancije ili Boga, koja se manifestuje ili pod atributom prostiranja, ili pod atributom mišljenja. A iz toga izlazi da su modus prostiranja i ideja toga modusa jedna ista stvar izražena na dva načina. Ma pod kojim atributom da shvati prirodu, čovek uvek nailazi na isti red i istu vezu uzroka.

POSTAVKA VIII I NJEN DOKAZ

Večne bitnosti pojedinačnih stvari ili konačnih modusa nalaze se u atributima Boga, a ideje pojedinačnih stvari ili modusa koji ne postoje, to jest ideje večnih bitnosti konačnih modusa sadrže se u beskrajnoj ideji Boga, upravo u ideji Boga o njegovim atributima. – Time je mislilac ukazao na beskonačne mogućnosti što leže u ideji Boga, koji je kod njega identičan sa supstancijom ili prirodom.

Robinsonovo tumačenje ovog veoma nejasnoga stava jeste sledeće: „Dok su večne bitnosti stvari koje ne postoje shvaćene u božjim atributima, u Natura naturans, dotle stvari koje dospevaju do egzistencije – a forma egzistencije stvari, u kojima treba rastaviti esenciju i egzistenciju, jeste upravo trajanje – prelaze u carstvo modusa, u Natura naturata" *(nav. delo,* str. 288).

„Dok se večne bitnosti stvari sadrže u Bogu, u Natura naturans, ideje tih bitnosti moraju da se sadrže u ideji Boga, u ideji Natura naturans. Jer idea Dei... jeste beskonačni modus prvog stepena u atributu mišljenja, i znači onu ideju koju Bog ima o svojoj bitnosti, o svojim atributima; ona je, dakle, idea Naturae naturantis. Ali pošto stvari, koje dospevaju do aktuelne egzistencije, do trajanja, bivaju premeštane u carstvo modusa, u Natura naturata, – njihove ideje prelaze takođe u idea Naturae naturatae. A ovu poslednju ideju mi smo poznali u beskrajnom modusu drugog stepena, koji proizlazi iz atributa mišljenja, u beskrajnom, što sleduje iz idea Dei.

Ne treba smatrati kao nedoslednost što *Etika* prenosi večne bitnosti u atribute, u Natura naturans, a večne ideje bitnosti u idea Dei, koja, kao beskrajni modus, spada u Natura naturata. Naime ne treba mešati dve različite stvari: *bitnost ideje* i *ideju bitnosti.* Bitnost jedne ideje, kao svaka bitnost, sadrži se u odgovarajućem atributu, dakle u atributu mišljenja. A ideja jedne bitnosti, kao svaka ideja, jeste jedan modus, jedan modus cogitandi, i radi toga mora da spada u Natura naturata. Uopšte, ne bi bilo pravilno kad bi se u večnim bitnostima hteli možda uočiti večni modusi. Večni modusi jesu ideje bitnosti, a pošto njima ne pripada egzistencija trajanja, oni su u Bogu drukčije osnovani nego ideje stvari koje postoje u trajanju; naime, ne u posrednom beskrajnom modusu atributa mišljenja, nego u neposrednom, ne u idea Naturae naturatae, nego u idea Naturae naturantis" *(nav. delo,* str. 289).

Robinsonova zasluga jeste što se dubokim i pronicljivim objašnjenjem zadržao na ovom izvedenom stavu koji najveći

broj tumača i izlagača Spinoze često zaobilazi kao neprotumačljivo taman.

Ovaj izvedeni stav ima isto toliko prostu stilizaciju koliko zapleteni ontološki smisao. Naime on kazuje da pojedinačne stvari postoje samo ukoliko su obuhvaćene u božjim atributima; međutim, njihovo objektivno biće ili njihove ideje postoje samo ukoliko postoji beskrajna ideja supstancije. A čim se pretpostavi da pojedinačne stvari postoje, ne samo ukoliko su obuhvaćene u božjim atributima nego i ukoliko poseduju trajanje, – onda njihove ideje sadrže u sebi isto tako i postojanje, pomoću koga se kaže da one traju.

PRIMEDBA POSTAVKE VIII

Navedeni primer nije dat radi adekvatnijeg i dubljeg ontološkog tumačenja koliko važne toliko složene ideje o razlici koja postoji u Bogu između ideja bitnosti i ideja stvarnog postojanja; on je dat samo radi toga da se ta ideja učini shvatljivijom.

POSTAVKA IX I NJEN DOKAZ

Ova postavka direktno sleduje iz *postavke XXVIII prvog dela,* i iz *postavke VII drugog dela,* i kazuje da je Bog uzrok ideje pojedinačne stvari koja stvarno postoji, kao modus mišljenja, – i to ukoliko je aficiran drugom idejom jedne pojedinačne stvari, pa trećom itd. u beskrajnost, – a ne ukoliko je on beskrajan. Na osnovu ovog izvođenja, Spinoza svoju sedmu propoziciju varira tvrđenjem da su red i veza ideja isti kao red i veza uzroka.

IZVEDENI STAV POSTAVKE IX I NJEGOV DOKAZ

Po *Robinsonovome* tumačenju, Spinozin Bog ima strogo kauzalno saznanje o svakoj stvari, i o onome što se u njoj događa (*nav. delo,* str. 293). To značenje, doista, ima filozofovo tvrđenje da, o svemu što se događa u pojedinačnom predmetu svake ideje, u Bogu postoji saznanje, ukoliko on ima ideju toga predmeta.

POSTAVKA X I NJEN DOKAZ

Da supstancija ne sačinjava „formu", tj. suštinu čoveka, učili su, pre Spinoze, skolastičari i Dekart. Shodno svim ranijim ontološkim shvatanjima našeg filozofa, čovek, kao modus, upravo kao konačno biće, jeste samo jedan član niza modusa, upravo pojedinačnih bića. – Biće supstancije sadrži u sebi, nužnim načinom, postojanje. Kad bi suštini čovekovoj pripadalo biće supstancije, onda bi i čovek isto tako nužnim načinom postojao, kao što supstancija nužno egzistira, – što nije slučaj.

PRIMEDBA POSTAVKE X

Čoveku ne pripada biće supstancije, zbog toga što ima mnogo ljudi, a što ne postoje dve supstancije iste prirode. Sem toga, čovek nije beskrajan, nepromenljiv i nedeljiv, kao što je to supstancija.

IZVEDENI STAV POSTAVKE X I NJEGOV DOKAZ

Kao i sve druge stvari, i čovek je modus božjih atributa. Upravo, suština čovekova je afekcija ili modus što izražava božju prirodu na izvestan i određeni način.

PRIMEDBA POSTAVKE X

Spinoza ustaje protiv filozofa koji se „nisu držali reda filozofiranja", to jest koji nisu počeli svoja ispitivanja od božanske prirode, koja je prva i po saznanju, i po prirodi. Pojedinačne stvari bez Boga, to jest supstancije ili prirode, ne mogu ni da postoje, ni da se shvate, a Bog ipak ne pripada njihovoj suštini. Filozof ovde precizno utvrđuje da je suština jedne stvari ono bez čega stvar, i obratno, što bez stvari ne može ni da postoji, ni da se shvati.

POSTAVKA XI I NJEN DOKAZ

Mislilac u opštim potezima daje odredbu duha, tvrđenjem da prvo što sačinjava stvarno biće čovekovog duha jeste ideja pojedinačne stvari što stvarno postoji.

Hefding napominje da, od *XI–XIII postavke ovoga dela,* Spinoza posmatra odnos između duha i tela kao specijalni primer odnosa između saznanja i njegovih predmeta, i tako, ne primećujući, prelazi od teorije saznanja psihologiji (*nav. delo,* str. 59).

IZVEDENI STAV POSTAVKE XI

Pošto Spinoza ovde tvrdi da je ljudski duh deo beskrajnog božjeg razuma, koji je beskrajni modus, izlazi da su konačni modusi upravo delovi beskrajnog modusa. Na osnovu toga filozof zaključuje da ljudski duh opaža stvari samo delimično ili neadekvatno.

PRIMEDBA POSTAVKE XI

Osećajući i sâm složenost i nepristupačnost svojih izlaganja, Spinoza moli čitaoce da lagano prate njegove postavke i dokazivanja, i da tek po svršenom čitanju cele *Etike* dadu svoj sud o ovom delu.

POSTAVKA XII, NJEN DOKAZ I PRIMEDBA

Zbog naporednosti reda ideja ili predstava i reda stvari, duh opaža sve što se dešava u telu kao predmetu ideje. To jest, svaka promena u predmetu ideje praćena je, nužnim načinom, promenom u ideji.

POSTAVKA XIII I NJEN DOKAZ

Filozof utvrđuje da je telo predmet ideje ljudskog duha. Telo, međutim, jeste jedan modus prostiranja koji stvarno postoji.

IZVEDENI STAV POSTAVKE XIII

Smisao njegov jeste da se čovek sastoji iz duha i tela, a da je čovekovo telo rasprostrto („da ljudsko telo postoji onako kako ga mi opažamo“).

PRIMEDBA POSTAVKE XIII

Filozof odlučno naglašava jedinstvo duha i tela. Adekvatno shvatanje ovog jedinstva omogućeno je adekvatnim upoznavanjem našeg tela. Slično Đordanu Brunu, Spinoza, shodno panteističkoj podlozi svoje ontologije, uči oduhovljenost svih stvari. Otuda sve što važi za ideju čovekovog tela, nužno važi za ideju svake stvari. Ipak se ideje, prema njihovim predmetima, razlikuju po izvrsnosti i stvarnosti.

Radi određivanja nadmoćnosti ljudskog duha, nužno je saznati prirodu ljudskog tela. U vezi sa ovim, Spinoza postavlja dva načela. Po prvom, što je neko telo sposobnije od drugih da istovremeno mnogo radi i mnogo trpi, time je njegov duh sposobniji od drugih da u isto vreme mnogo stvari opaža. Po drugom, što više delatnosti jednog tela zavise od samog njega, tim je njegov duh sposobniji za razgovetno shvatanje.

Dalje Spinoza izlaže svoja fizička i fiziološka shvatanja. Smatra za neophodno potrebno da ih razvije, zbog toga što je za njega duh ideja tela.

AKSIOMA I

Utvrđujući da se sva tela ili kreću ili miruju, filozof, u stvari, shvata mir kao nešto pozitivno. U *Kratkoj raspravi* stoji: „Ako sad posmatramo samo prostiranje, nećemo u njemu opaziti ništa drugo nego kretanje i mir, iz kojih tada nalazimo sve posledice što iz njih proizlaze." Kretanje i mir su, za našeg filozofa, dva modusa u telu, pošto mir nije jedno ništa. (*Opera,* knj. I, deo II, glava 19, § 8, str. 91.)

AKSIOMA II

Tvrđenje da se sva tela kreću čas brže čas sporije (kad se ne nalaze u stanju mira, prema prethodnoj aksiomi) jeste, u stvari, iskustveni stav.

POMOĆNI STAV I I NJEGOV DOKAZ

Tela se ne mogu razlikovati međusobno s obzirom na supstanciju. Naime, u prirodi stvari ne mogu biti dve ili više

supstancija iste prirode ili istog atributa. Isto tako, supstancija je, nužnim načinom, beskrajna; međutim, sva tela jesu konačni modusi atributa prostiranja jedne jedine supstancije ili Boga. Ali tela se razlikuju prema miru i kretanju, sporosti i brzini.

POMOĆNI STAV II I NJEGOV DOKAZ

Ono čime se sva tela slažu između sebe jeste što sva sadrže u sebi pojam atributa prostiranja. Dalje se slažu po tome što se čas kreću, brže ili sporije, čas miruju.

POMOĆNI STAV III I NJEGOV DOKAZ

Filozof tvrdi determiniranost jednog tela, koje se nalazi u kretanju ili miru, za kretanje ili mir od drugoga tela, koje je, isto tako, za kretanje ili mir determinirano od trećega tela, i tako dalje, u beskonačnost.

Spinoza, očevidno, u postavljanju i dokazivanju ovog stava, računa sa pretpostavkom da kretanje može da proizađe samo iz kretanja, onako isto kao što mir može da proizađe samo iz mira.

Hefding vidi ovde, s pravom, glavnu teškoću Dekartove fizike, koja nije u stanju da objasni kako jedno telo u miru može da se pokrene, ni kako jedno pokrenuto telo može da dođe u stanje mira, – ako su mir i kretanje dve potpuno različite stvari (*nav. delo,* str. 62).

IZVEDENI STAV POMOĆNOGA STAVA III

Važan je zbog toga što je u njemu mislilac postavio nejasno deducirani zakon inercije za materijalne pojave.

AKSIOMA I

U daljim svojim izvođenjima filozof mnogo računa sa ovom aksiomom, po kojoj svi načini na koje jedno telo biva aficirano od drugog tela sleduju iz prirode aficiranog tela i, istovremeno, iz prirode tela koje aficira. Upravo, ova aksi-

oma ima dalekosežniji značaj, jer je u njoj Spinoza konstatovao da se kretanja jednog istog tela menjaju, prema različitim pokretačima, ali da i različita tela od jednog istog tela bivaju pokretana na razne načine.

AKSIOMA II

Pravilo koje Spinoza ovde iznosi, utvrdio je već Dekart, u odnosu na prosta i elastična tela.

Robinson tumači da najprostija tela, o kojima filozof ovde govori, jesu korpuskula, – to jest praktično nedeljiva, ali teorijski deljiva tela (str. 306).

DEFINICIJA

Shodno ovoj definiciji čisto mehaničkog smera, suština složenih tela svodi se, u krajnjoj liniji, na određenost položaja i kretanja delova koji ih sastavljaju. Upravo, ako se nekoliko prostih elemenata udruže u miru, ili u kretanju, ali na takav način da predaju jedni drugima svoje odredbe prema utvrđenom odnosu, koji ostaje isti, – onda ti elementi svojim odnosom sačinjavaju jedinstvo. Za sve vreme dok taj odnos ostaje isti, oni obrazuju samo jedan individuum.

AKSIOMA III

Prema razlici odnosa položaja delova iz kojih se sastoje složena tela, postaju različiti oblici stanja tela, to jest postaju čvrsta ili „tvrda", meka i tečna tela. – Interesantno je da, pod uticajem Dekartove fizike, Spinoza postavlja mekoću kao jedno posebno agregatno stanje tela. Međutim distinkciju između tečnog i gasovitog agregatnog stanja ne zapaža ni naš filozof.

POMOĆNI STAVOVI IV–VII I NJIHOVI DOKAZI

U ovim stavovima Spinozi je cilj da pokaže kako više tela mogu da se vezuju u jednu celinu, i kako se ta celina održava, bez ikakve promene svoje forme, – pri svem tom

što se neki njeni delovi odvajaju, rastu ili se smanjuju, što se kreću, i menjaju pravac, pod pretpostavkom da se ovo vrši u takvoj razmeri da ti delovi održavaju svoj uzajamni odnos, kao i ranije. Naime forma jednog složenog tela sastoji se u jedinstvu njegovih delova. Forma, međutim, može da se održava ista, i pored neprekidne promene delova tela.

U *pomoćnome stavu VII* utvrđen je stav o konstantnom odnosu između mira i kretanja, koji je, po *Hefdingu,* nesavršeni prethodnik modernoga stava o održavanju energije (*nav. delo,* str. 11).

PRIMEDBA POMOĆNOG STAVA VII

Spinoza prelazi na razmatranje sve složenijih individua, dokazujući da i one mogu biti aficirane na mnogo načina, a da ipak ne promene svoju formu. Na tom putu, sećajući se skolastičkih izvora, dolazi do najsloženijeg individuuma, – cele prirode, – i pokazuje da se njegovi delovi mogu menjati na beskrajno mnogo načina, bez ikakve promene samog tog individuuma. – Kad smo tumačili beskrajne moduse, rekli smo da je ovde cela priroda, kao jedan individuum, shvaćena kao posredni beskrajni modus.

POSTULATI

Po ovim postulatima koji su, u stvari, iskustveni stavovi i hipoteze, vidi se da je Spinozu posebno interesovala fiziologija čoveka. U njima utvrđuje složenost čovekovog tela iz vrlo mnogo delova, od kojih je svaki, isto tako, veoma složen (*postul. I*); zatim konstatuje da su sastavni delovi čovekovog tela tečni, meki i tvrdi (*postul. II*); da su delovi čovekovog tela, i samo čovekovo telo, aficirani na vrlo mnogo načina od spoljnih tela (*postul. III*); da su čovekovom telu, za održavanje i obnavljanje, potrebna vrlo mnoga druga tela (*postul. IV*).

Postulat V važan je jer sadrži, u skici, objašnjenje memorije. Meki deo čovekovog tela jeste mozak i „životni duhovi"; ovi poslednji su, po objašnjenju Dekartovom, najutančaniji sastojci krvi. Naposletku, Spinoza još konstatuje da

čovekovo telo, na vrlo mnogo načina, može da pokreće spoljna tela, i da na njih utiče *(postul. VI)*.

Sve prethodne aksiome, njihovi pomoćni stavovi sa dokazima i izvedenim stavom, definicija, primedba pomoćnog stava i postulati jesu, u stvari, složeni stavovi, na kojima se vidi jako utisnuto obeležje skolastičkih ideja i metoda filozofiranja, jer su izvođenja u njima nejasna, izražena nedovoljno; uz to, ona su mestimično rađena pod uticajem Dekartovih fizičkih koncepcija.

POSTAVKA XIV I NJEN DOKAZ

Ovde je, još jednom, podvučena naporednost koja postoji između promena u čovekovom telu i opažanja njegovog duha. Jer sve što se događa u čovekovom telu, njegov duh mora da opazi. Otuda je čovekov duh sposoban da vrlo mnogo opaža, i tim je sposobniji, što na više načina na njegovo telo može da se utiče.

POSTAVKA XV I NJEN DOKAZ

Zbog naporednosti između čovekovog duha i njegovog tela, čovekov duh sastavljen je iz vrlo mnogo ideja, – jer je i ljudsko telo složeno iz vrlo mnogo individua.

POSTAVKA XVI I NJEN DOKAZ

Ideje svih načina na koje jedno telo biva aficirano sadrže u sebi prirodu aficiranog tela i prirodu tela koje aficira. Isto važi i za čovekovo telo. Prema tome, i ideja načina na koji čovekovo telo biva aficirano, sadržaće u sebi prirodu oba tela.

Od ove postavke učiniće filozof značajnu upotrebu, pri svom izvođenju da duh o spoljnim telima ima samo nepotpuno i nejasno saznanje.

IZVEDENI STAVOVI I I II POSTAVKE XVI

Iz gornjega izlazi da čovekov duh, zajedno sa prirodom svog tela, opaža i prirodu mnogih spoljnih tela. Ali, sem

toga, iz gornjeg izlazi i to da čovekove ideje o spoljnim telima više pokazuju stanje njegovog tela nego prirodu spoljnih tela. Osnovna ideja ovih stavova jeste da duh opaža više svoje telo nego druga tela.

POSTAVKA XVII I NJEN DOKAZ

Filozof svodi percepciju stvari na njihovo stvarno postojanje, upravo na njihovo prisustvo.

IZVEDENI STAV POSTAVKE XVII I NJEGOV DOKAZ

Spinoza daje jedan nacrt mehanizma memorije, vrlo interesantan, ali primitivan, oslanjajući se na *postulat V ovoga dela.*

PRIMEDBA POSTAVKE XVII

Mislilac izjavljuje da je moguće da reprodukovanje predstava proizlazi i iz drugih uzroka, – ali je sâm on zadovoljan time što je pokazao jedan uzrok, iz koga se stvar daje tako objasniti, kao da je upotrebio pravi uzrok. On ne veruje da se daleko udaljio od istinitog uzroka, jer svi postulati, koje je upotrebio za svoje objašnjenje, jedva sadrže nešto što iskustvo ne potvrđuje. A iskustvu se može pokloniti pažnja, pošto je ranije dokazano da čovekovo telo postoji onako kako ga mi opažamo.

Pošto duh može spoljna tela, od kojih je čovekovo telo bilo jednom aficirano, da posmatra kao prisutna i kad ona ne postoje; i pošto ideje, koje imamo o spoljnim telima, više pokazuju stanje našeg tela nego prirodu spoljnog tela, – Spinoza ukazuje na veliku razliku što postoji između ideje koju Petar ima o svom telu, i ideje koju Pavle ima o Petrovom telu. Dok prva izražava samu suštinu Petrovog tela, dotle druga više pokazuje stanje Pavlovog tela nego prirodu Petrovog tela. Otuda će Pavle imati ideju o Petrovom telu i onda kad Petar ne postoji.

Najzad, na ovom mestu, Spinoza počinje da raščlanjava pojam *predstavljanja (imaginatio)*, i daje njegovu definiciju.

Robinson konstatuje da naš filozof, pod ovim pojmom, ne razume samo reproduciranu predstavu nego, isto tako, i predstavu opažanja. Tako je za njega *imaginatio* čulno saznanje uopšte (*nav. delo,* str. 316). – Spinoza naziva predstavama stvari afekcije čovekovog tela, čije nam ideje predstavljaju spoljna tela kao da su nam prisutna. Duh predstavlja tela kad ih na ovakav način posmatra. Filozof ovde već ukazuje na to da saznanje pomoću predstava nije istinito saznanje. Naše predstave, kao takve, ne sadrže u sebi zabludu; nego duh pada u zabludu, ukoliko mu nedostaje ideja koja isključuje postojanje onih stvari, čije prisustvo on predstavlja sebi. A kad bi duh bio svestan toga da ne postoje stvari koje doista ne postoje, a koje on predstavlja kao prisutne, – onda bi on posedovao jedno preimućstvo, a ne jedan nedostatak, naročito ako bi se ta sposobnost predstavljanja smatrala kao slobodna.

POSTAVKA XVIII I NJEN DOKAZ

Dato je objašnjenje sećanja pomoću „tragova" spoljnog tela što aficiraju čovekovo telo. Kad je čovek od dva ili više tela odjednom bio aficiran, onda se njegov duh seća i drugih, bez učešća volje, čim jedno od njih docnije predstavi sebi.

PRIMEDBA POSTAVKE XVIII

U njoj filozof postavlja definiciju pamćenja, nezavisnu od Dekartove koncepcije intelektualnog pamćenja. Shodno toj definiciji, izlazi da je pamćenje veza ideja koje sadrže u sebi prirodu spoljnih stvari, ali takva veza koja se vrši u duhu prema redu i vezi afekcija čovekovog tela. Filozof napominje da ove ideje ne objašnjavaju prirodu spoljnih stvari, jer su ideje čovekovog tela, ukoliko je ono aficirano od spoljnih tela. On naročito naglašava da se veza ideja u pamćenju vrši shodno redu i vezi afekcija čovekovog tela; otuda ovu vezu razlikuje od one koja se vrši prema redu razuma. – Razliku između razuma i pamćenja filozof će još više naglasiti u svojoj *Raspravi o poboljšanju razuma.* Tu kaže da pamćenje

može da ojača pomoću razuma, ali i bez razuma. A iz toga izlazi da pamćenje mora biti nešto različito od razuma, i da za razum, posmatran kao takav, nema ni pamćenja ni zaborava (upor. *Opera*, knj. II, str. 31).

Zatim, u *primedbi postavke XVIII*, Spinoza prelazi na razlaganje o vezi ili, upravo, asocijaciji ideja. Ta veza može da postoji između stvari koje nemaju među sobom nikakve sličnosti; ona postaje zato što je telo od tih stvari istovremeno bivalo aficirano. Razume se da je ova veza različita, prema raznim subjektima.

POSTAVKE XIX-XXV

U njima se nalaze izlaganja Spinozinog učenja o saznanju koje sadrži u sebi zabludu. Ukoliko duh predstavlja ili imaginira, utoliko je on u zabludi; međutim, saznanje razuma je, po našem filozofu, slobodno od zablude.

POSTAVKA XIX I NJEN DOKAZ

Formulisano je i dokazano shvatanje po kome, kad čulno saznajemo, ne opažamo naše telo onakvo kakvo je ono po sebi, nego ga opažamo samo pomoću njegovih afekcija. A ideje afekcija čovekovog tela jesu u Bogu, ukoliko on sačinjava prirodu ljudskog duha. Čovekov duh percipira te afekcije, i samo utoliko percepira on i samo ljudsko telo, kao da stvarno postoji. Tako čovekov duh upoznaje svoje telo samo pomoću ideja njegovih afekcija.

POSTAVKA XX I NJEN DOKAZ

Kao što se ideja ili saznanje čovekovog tela nalazi u Bogu, tako isto u njemu postoji ideja ili saznanje čovekovog duha. – Iz ovoga, očevidno, izlazi da se saznanje Boga odnosi na stvari, ali i na mišljenje o stvarima.

POSTAVKA XXI I NJEN DOKAZ

Spinoza govori o samosvesti i kao o ideji duha. Ova je spojena sa svojim predmetom, sa duhom, na isti način

kao što je duh spojen sa telom. – Kao što se vidi, mislilac pripisuje ljudskom duhu jednu ideju samoga njega, tako da on može biti objekt za sebe, kao što je telo objekt za duh.

PRIMEDBA POSTAVKE XXI

Pošto su ideja duha i sam duh jedna i ista stvar, shvaćena pod istim atributom, – atributom mišljenja, – izlazi da ideja duha, upravo ideja ideje (pošto je duh ideja tela) nije ništa drugo nego forma ideje, posmatrana kao modus mišljenja bez odnosa na telo.

Robinson svojom finom analizom utvrđuje da odnos između duha i ideje duha nije samo kauzalni identitet, tj. paralelizam, nego je identitet po bitnosti, pošto duh i ideja duha ne pripadaju dvama raznim atributima. Međutim, odnos između tela i ideje tela jeste samo kauzalni, ali ne identitet po bitnosti; on je, upravo, pre paralelizam nego identitet (*nav. delo,* str. 326–327).

POSTAVKA XXII I NJEN DOKAZ

Spinoza utvrđuje da čovekov duh opaža i ideje afekcije tela na taj način što dokazuje da su ideje ideja afekcija osnovane u Bogu, kao i ideje samih afekcija. A ideje afekcija tela nalaze se u ljudskom duhu, upravo u Bogu, ukoliko on sačinjava suštinu ljudskog duha.

POSTAVKA XXIII I NJEN DOKAZ

Složenom i teškom argumentacijom, tesno vezanom sa onom iz ranijih postavaka, Spinoza dokazuje da duh, dok ostaje u okviru saznanja predstavljanjem, ne poznaje samog sebe direktno, nego posredno, preko ideja afekcija tela.

POSTAVKA XXIV I NJEN DOKAZ

Sličnom, dosta zaobilaznom argumentacijom, dokazuje filozof da duh, u oblasti predstavljanja, ne sadrži u sebi adekvatno saznanje delova iz kojih je složeno čovekovo telo.

Odavde se, u isti mah, vidi da Spinoza u prirodi delova čovekovog tela ne gleda njegovu suštinu, nego smatra da se suština tela sastoji u kretanjima tih delova, po jednom određenom odnosu.

POSTAVKA XXV I NJEN DOKAZ

U vezi sa prethodnim postavkama, a uvek u području predstavljanja, i na osnovu dokazivanja, analognog ranijima, utvrđeno je da ni ideja afekcije čovekovog tela ne sadrži u sebi adekvatno saznanje spoljnog tela. – Put ovih dokazivanja, koji vodi preko Boga, veoma je posredan.

POSTAVKA XXVI I NJEN DOKAZ

Dokazano je da čovekov duh ne može opažati kakvo spoljno telo, kao da stvarno postoji, ako njegovo telo nije aficirano od toga tela. Naime ako čovekovo telo od nekog spoljnog tela ni na koji način nije aficirano, onda ni ideja čovekovog tela, to jest čovekov duh, ne opaža postojanje toga tela ni na koji način. Jer samo i jedino pomoću ideja afekcija svoga tela čovekov duh opaža spoljna tela.

IZVEDENI STAV POSTAVKE XXVI I NJEGOV DOKAZ

Spinoza jasno formuliše ono o čemu je već govorio u ranijim postavkama, – naime da duh, ukoliko predstavlja spoljno telo, nema adekvatno saznanje o njemu. Još filozof precizira da pod predstavljanjem podrazumeva u stvari da duh, pomoću ideja afekcija svoga tela, posmatra spoljna tela.

POSTAVKA XXVII I NJEN DOKAZ

Na indirektan način dokazuje Spinoza da ideja jedne afekcije ljudskog tela ne sadrži u sebi adekvatno saznanje ljudskog tela, u okviru imaginativnog saznanja. – Ishod argumentacije sastojao bi se u tome da se u Bogu ne nalazi adekvatno saznanje ljudskog tela, ukoliko on ima ideju kakve afekcije tela.

POSTAVKA XXVIII I NJEN DOKAZ

Ideje afekcija čovekovog tela, ukoliko se odnose na čovekov duh, jesu „kao zaključak bez premisa", to će reći, one nisu adekvatne, nego su nejasne. – Dok je u ranijoj postavci Spinoza odrekao ljudskome duhu adekvatno saznanje čovekovog tela, ovde mu odriče adekvatno saznanje telesnih afekcija.

PRIMEDBA POSTAVKE XXVIII

Meje je ukazao na to da je ova primedba suvišna. Naime, ovde se dokazuje da nisu jasne i razgovetne, s jedne strane, ideja tela, a, s druge, ideja koju duh ima o samom sebi. A i jedno i drugo biće dokazano u izvedenom stavu iduće postavke.

POSTAVKA XXIX I NJEN DOKAZ

Pošto ideja jedne afekcije čovekovog tela ne sadrži u sebi ni adekvatno saznanje tog tela, niti se slaže sa prirodom duha, izlazi da ideja ideje jedne afekcije čovekovog tela ne sadrži u sebi adekvatno saznanje čovekovog duha.

IZVEDENI STAV POSTAVKE XXIX

Značajan je zbog toga što u njemu filozof, jasnije i konciznije nego na drugim mestima u *Etici*, pokazuje da duh nema adekvatno, nego samo nepotpuno saznanie kako o samom sebi tako i o svom telu, i o spoljnim telima, jer on i sebe, i svoje telo, i spoljna tela percipira samo pomoću ideja afekcija svoga tela. – Tako Spinoza kategorički odriče adekvatnost čulnom saznanju.

PRIMEDBA POSTAVKE XXIX

Na ovom mestu filozof se ograđuje i kazuje celokupnu svoju ideju o saznanju. *Prema opštem* ili *običnom redu prirode (ex communi naturae ordine)* duh opaža stvari kad ih predstavlja. Tada, međutim, on nema adekvatno saznanje. Ali Spinoza napominje da je neadekvatno samo čulno sa-

znanje, pri kome je duh spolja opredeljen; međutim, takvo nije saznanje pri kome je čovek unutrašnje determiniran za razumevanje. – Tako je ovde postavljena razlika između dve vrste saznanja: prve, spoljašnje, koja proizlazi iz slučajnih sticaja; i druge, unutrašnje, osnovane na upoređivanju, pri kojoj je duh opredeljen za razumevanje saglasnosti, razlike i suprotnosti među stvarima.

POSTAVKA XXX I NJEN DOKAZ

Spinoza odlučno odriče čoveku sposobnost adekvatnog saznanja o trajanju njegovog tela. Ovim ne podrazumeva, kao ranije, nesposobnost specijalno čulnog saznanja, nego nemoć čovekovog saznanja kao takvog. – Ideja našeg filozofa jeste, uopšte, da saznanje trajanja stvari prevazilazi čovekove moći. Naime, u Bogu je saznanje trajanja našeg tela sasvim neadekvatno, ukoliko se Bog posmatra kao da sačinjava samo prirodu našeg duha. A, prema tome, saznanje trajanja mora biti potpuno neadekvatno i u našem duhu.

POSTAVKA XXXI I NJEN DOKAZ

Pošto čovek nema adekvatno saznanje o trajanju svog tela, on ga nikako ne može imati ni o trajanju pojedinačnih stvari koje su van njega.

IZVEDENI STAV POSTAVKE XXXI

Iz nemogućnosti da čovek ima o trajanju stvari adekvatno saznanje, izvedena je slučajnost i propadljivost stvari. Za Spinozu se slučajnost u stvarima svodi na naše neznanje njihovog trajanja. – Ovim su iz čovekove nesposobnosti da sazna trajanje stvari izvedene dalekosežne posledice.

POSTAVKA XXXII I NJEN DOKAZ

Pošto se sve ideje, koje su u Bogu, slažu sa svojim predmetima, sve su ideje istinite, ukoliko se odnose na Boga. – Po Spinozinoj zamisli, lažne ideje uopšte se ne mogu odnositi na Boga.

POSTAVKA XXXIII I NJEN DOKAZ

U idejama ne postoji ništa pozitivno, zbog čega se one nazivaju lažnima, – jer kakav pretpostavljeni pozitivni modus mišljenja, koji bi obrazovao formu zablude, ne može biti ni u Bogu, ni van njega.

POSTAVKA XXXIV I NJEN DOKAZ

Jedna ideja koja je u nama adekvatna i savršena, jeste u Bogu adekvatna i savršena, – ukoliko Bog sačinjava bitnost našeg duha. A iz toga izlazi, da je istinita svaka ideja koja je u nama adekvatna i savršena, to jest apsolutna.

POSTAVKA XXXV I NJEN DOKAZ

„Lažnost" ili zabluda ne sastoji se u apsolutnoj, nego u relativnoj oskudici saznanja, koju sadrže u sebi neadekvatne i nejasne ideje.

U svome delu o *Principima Dekartove filozofije*, Spinoza tvrdi da je nesavršenstvo, u kome se sastoji oblik zablude, oskudica *(privatio)* samo u odnosu na čoveka; međutim u odnosu na supstanciju ili Boga, to nesavršenstvo ne može biti oskudica, nego samo negacija *(deo I, postavke XV, primedba, Opera*, knj. I, str. 176).

PRIMEDBA POSTAVKE XXXV

Tvrđenje, formulisano u *XXXV postavci*, osvetljeno je primerima. U prvom primeru Spinoza ustaje odlučno protiv Dekartovog shvatanja o slobodi volje, i pravi aluziju na pretpostavku ovog filozofa o moždanoj žirci, koju će temperamentno pobijati u predgovoru V dela *Etike*. Po Spinozi, ideja o slobodi svodi se na neznanje i nepoznavanje uzroka čovekovih radnji. – Drugi primer je naša zabluda o udaljenosti Sunca, upravo naša subjektivna predstava o njoj.

POSTAVKA XXXVI I NJEN DOKAZ

Neadekvatne ideje sleduju sa istom nužnošću kao i adekvatne zato što su sve ideje u Bogu, odnosno supstanciji ili prirodi. Ukoliko se odnose na Boga, ideje su istinite; neadekvatne su samo ukoliko se odnose na pojedinačni duh. Upravo: zabluda proizlazi iz odnosa ideje prema spoljnoj stvari. Ideje nisu neadekvatne po sebi, nego takve postaju ukoliko su sastojci čovekovog duha, u odnosu na njegovo telo. Pošto je čovek deo Boga, to jest supstancije, i neadekvatne i nejasne ideje potčinjene su isto tako zakonu uzročnosti kao adekvatne, ili jasne i razgovetne.

POSTAVKA XXXVII I NJEN DOKAZ

Na ovom mestu filozof već daje jednu konturu svog učenja o saznanju druge vrste, – saznanju razuma, superiornom predstavljanju. Predmet toga saznanja jeste „ono što je svim stvarima zajedničko, i što se nalazi podjednako i u delu, i u celini". A ovo poslednje, očevidno, ne može sačinjavati suštinu nijedne pojedinačne stvari. – Kao što *Robinson* precizira, ono što je svim stvarima zajedničko, jeste ono što je svim telima zajedničko, naime prostiranje, kretanje i mir (*nav. delo,* str. 342).

POSTAVKA XXXVIII I NJEN DOKAZ

Ono što je svim stvarima zajedničko, i što se nalazi podjednako i u delu, i u celini, može biti shvaćeno samo adekvatno, zato što će njegova ideja biti, nužnim načinom, adekvatna u Bogu, ukoliko on sačinjava ljudski duh, ili ukoliko ima ideje koje su u ljudskom duhu.

IZVEDENI STAV POSTAVKE XXXVIII

Utvrđuje postojanje izvesnih ideja ili pojmova, zajedničkih svim ljudima. Ranije je filozof pokazao da se sva tela slažu u nečem što svi opažaju adekvatno. – A na osnovu toga izlazi da je opšti pojam, u stvari, adekvatna ideja onoga

što je zajedničko svim ljudima. Opšti pojmovi su, za Spinozu, temelji diskursivnog saznanja, koje je, po njemu, saznanje druge vrste, a stoji nad čulnim saznanjem.

POSTAVKA XXXIX I NJEN DOKAZ

Sad Spinoza čini još jedan korak dalje: proglašava da se u duhu nalazi adekvatna ideja onoga što je zajedničko čovekovom telu i nekim spoljnim telima, od kojih čovekovo te'o biva aficirano, i što se nalazi i u delu, i u celini svakog od tih tela. Jer adekvatna ideja toga nalaziće se u Bogu, i ukoliko on ima ideju čovekovog tela, i ukoliko ima ideje tih spoljnih tela.

IZVEDENI STAV POSTAVKE XXXIX

Kao konzekvenciju gornjih izlaganja, filozof ističe da je sposobnost duha za adekvatno opažanje tim veća, što njegovo telo ima više zajedničkog sa drugim telima.

POSTAVKA XL I NJEN DOKAZ

Produžujući dalje svoje dedukcije na ovom putu, Spinoza tvrdi da su adekvatne sve ideje koje u duhu sleduju iz adekvatnih ideja. Reči da u čovekovom duhu jedna ideja sleduje iz adekvatnih ideja, isto je što i reći da se u božanskom razumu nalazi ideja čiji je uzrok Bog, ukoliko on samo sačinjava bitnost čovekovog duha.

PRIMEDBA I POSTAVKE XL

U njoj mislilac određuje suštinu *opštih pojmova, transcendentalnih izraza* i *univerzalnih pojmova.*

Notiones communes, opšti pojmovi, jesu, po Spinozi, podloga sveg mišljenja i zaključivanja. Izraz *notiones communes* vodi poreklo od stoičara; on je, upravo, prevod izraza stoičke filozofije: κοιναὶ ἔννοιαι (sinonima za προλήψεις, *praesumptiones).* Taj izraz je prvobitno označavao pojmove koji su svim ljudima zajednički, i koji su norma istine i vrline. Naš

filozof pod ovim izrazom podrazumeva aksiome i propozicije, koje su osnova diskursivnom saznanju. On obećava da će u drugoj raspravi – nedovršenoj *Raspravi o poboljšanju razuma* – objasniti poreklo *drugih pojmova* ili *pojmova drugog reda (notiones secundae),* i aksioma što se na njima osnivaju. Shodno skolastičkoj terminologiji, *prvi pojmovi* odnose se na same stvari; tako u prve pojmove spadaju pojmovi čoveka, životinje itd. *Drugi pojmovi* jesu, u stvari, pojmovi logike; oni, upravo, predstavljaju sâm način kojim se stvari shvataju, a do njih se dolazi ispitivanjem *prvih pojmova,* koje ima naučni karakter. U *pojmove drugoga reda (druge pojmove)* spadaju pojmovi vrste, roda, kategorija itd.

Transcendentalni izrazi (termini transcendentales) jesu najopštiji izrazi; na primer, biće, stvar, nešto. Od uzroka postajanja tih transcendentalija, naš filozof navodi samo jedan. Pošto je čovekovo telo ograničeno, ono je sposobno da razgovetno u isto doba u sebi obrazuje samo jedan ograničeni broj predstava. Što se više taj ograničeni broj prekoračuje, predstave se sve više mešaju između sebe. Kad se predstave u telu sasvim pomešaju, duh će predstavljati nejasno, i bez ikakvog razlikovanja, i shvataće sva tela pod jednim atributom, – pod atributom bića, stvari itd. Naime čovekov duh u stanju je da predstavi razgovetno onoliko tela koliko predstava mogu u njegovome telu da se istovremeno obrazuju. Spinoza udara glasom na to da transcendentalni izrazi – biće, stvar, nešto – označavaju ideje, u najvećoj meri nejasne.

Povodom ovoga, *Robinson* umesno napominje da, po Spinozi, što je jedan pojam apstraktniji i opširniji, tim se nejasnije shvata; naprotiv, što je on konkretniji i pojedinačniji, time ga mi jasnije i razgovetnije shvatamo *(nav. delo,* str. 347–348).

Sličan uzrok navodi filozof i poreklu *univerzalnih pojmova (notiones universales),* kao što su čovek, konj, pas. Samo dok su transcendentalni pojmovi shvaćeni u širokom obimu, univerzalni su shvaćeni u uskom obimu. Na primer, kad se istovremeno u čovekovom telu obrazuju toliko predstava pojedinačnih ljudi, da one prevazilaze njegovu moć predstavljanja, – doduše ne potpuno, kao u gornjem primeru kod transcendentalnih izraza, ali toliko da duh ne može da predstavi sebi neznatnije i manje razlike između pojedinih ljudi,

– onda duh predstavlja jasno samo ono u čemu se svi ti ljudi slažu, ukoliko je telo od njih aficirano. U ovom slučaju, duh tu opštu predstavu naziva imenom *čovek*, i to ime pridaje beskrajnom broju pojedinačnih ljudi. Razume se da *univerzalni pojmovi*, do kojih se na ovaj način došlo, nisu obrazovani od sviju ljudi na isti način; oni su subjektivni, jer se kod svakog čoveka menjaju prema onome što je njegovo telo najčešće aficiralo, upravo prema onome što duh najlakše predstavlja sebi ili ga se seća. Spinoza ovo svoje shvatanje egzemplificira, da bi načinio ubedljivim svoje tvrđenje da će „svaki, prema sposobnosti svoga tela, obrazovati univerzalne predstave stvari". Još naš filozof naglašava da se nije čuditi što ne mogu da se između sebe slože filozofi, koji objašnjavaju prirodne stvari pomoću samih predstava stvari.

Dakle jasno je da filozof, u ovoj primedbi, stoji na gledištu kako je, pomoću opažanja, moguće obrazovati samo univerzalne pojmove i transcendentalne pojmove ili izraze, jer se i prvi i drugi svode samo na subjektivna uopštavanja. Međutim, ni prvi ni drugi ne vode adekvatnom saznanju u pravom smislu.

PRIMEDBA II POSTAVKE XL

Na ovom mestu Spinoza postavlja svoje učenje o tri vrste saznanja, koje je, po *Branšvigu* kostur *Etike*, i jedino održava njenu unutrašnju koheziju *(nav. delo*, str. 485). Ovo učenje je već izlagao u *Kratkoj raspravi*, drugi deo, I glava, § 2, i u *Raspravi o poboljšanju razuma*, § 10–16. Spinozino shvatanje raznih vrsta saznanja nije isto u svim njegovim delima koja o tome govore. Saznanje razuma nije adekvatno, po *Raspravi o poboljšanju razuma*, a po *Kratkoj raspravi* ono nije podložno zabludi.

U ovoj primedbi, Spinoza uči da mi *univerzalne pojmove* obrazujemo, pre svega, iz pojedinačnih stvari, koje opažamo preko čula nejasno, nepotpuno i bez razumnog reda. Ovakva opažanja filozof naziva *saznanjem iz nepostojanoga iskustva (cognitio ab experientia vaga)*. Zatim univerzalne pojmove obrazujemo „iz znakova", na primer iz toga što se, pri slušanju ili čitanju reči, sećamo stvari, i o njima obrazujemo

ideje, slične onima pomoću kojih predstavljamo stvari. Ova dva načina Spinoza naziva *saznanjem prve vrste (cognitio primi generis)*, ili *mnenjem (opinio)*, ili *sposobnošću predstavljanja (imaginatio)*, koja je, na ovome mestu, ravna čulnom saznanju.

Razumom i saznanjem druge vrste (ratio et secundi generis cognitio), filozof naziva saznanje koje postaje iz toga što mi imamo opšte pojmove i adekvatne ideje o osobinama stvari.

Najzad, treću vrstu saznanja naziva filozof *intuitivnim znanjem (scientia intuitiva)*. Kad saznajemo ovom vrstom saznanja, mi polazimo od adekvatne ideje formalne suštine nekih božjih atributa, i idemo adekvatnom saznanju suštine stvari.

Odnos između naznačenih vrsta saznanja Spinoza, u ovoj primedbi, zgodno osvetljava jednim matematičkim primerom.

Iz svega izloženoga jasno je da saznanje prve vrste obuhvata univerzalne pojmove i transcendentalije, a da saznanje druge vrste obuhvata opšte pojmove. Saznanje na osnovu apstraktnih pojmova različito je od saznanja na osnovu intuicije po tome što prvo shvata opšte osobine stvari, a drugo prodire u samu njihovu suštinu. Vrhovno je intuitivno saznanje, koje sadrži u sebi najvišu izvesnost. *Hefding* napominje da u petoj knjizi *Etike* Spinoza postupa shodno intuitivnom saznanju, jer nastoji da pokaže pojedinačno biće, to jest ljudski duh, koji pomoću saznanja zakona egzistencije shvata samog sebe kao člana velike celine. Preko beskrajnog razuma i atributa mišljenja, ta celina ima svoj krajnji razlog u supstanciji *(nav. delo, str. 76–77)*. Hefding umesno tvrdi: „Za Spinozu najviši zadatak nauke nije bilo iznalaženje opštih zakona. Najviši cilj bio je razumevanje pojedinačnog i individualnog, pomoću saznanja zakona" (str. 80). Još *Hefding* napominje da treća vrsta saznanja stoji na granici između nauke, umetnosti i religije (str. 80).

Ima ispitivača koji nastoje da dokažu kako Spinoza nikako nije odbacio iskustvo. Tako *Fridlender (J. Friedländer)*, u knjizi *Spinozas Erkenntnislehre in ihrer Beziehung zur modernen Naturwissenschaft und Philosophie (Berlin 1891)*. Isto tako i *Alfred Venzer*, u knjizi *Die Weltanschauung Spinozas*

(Erster Teil, Leipzig 1907), ističe Spinozu kao empiričara. *Venzel* mnogo puta ponavlja da je kod Spinoze *imaginatio* neophodna podloga kako za racionalno tako i za intuitivno saznanje. Zatim *Fridrih Švarc (Friedrich Schwarz)* u svojoj disertaciji *Spinozas Ethik in ihrem Verhältniss zur Erfahrung* (Cassel 1902), tvrdi i dokazuje da Spinozin sistem zavisi od iskustva, i pored njegovih racionalističkih pretpostavki. Naročito je ta zavisnost jaka u pretpostavci jedne intuitivne vrste saznanja, i u upotrebi toga intuitivnog saznanja umesto logičke dedukcije. „Možemo reći da je intuitivno saznanje, zbog čijeg je prividnog prioriteta i istinitosti on svako iskustvo prezirao, baš bilo put kojim je svako iskustvo ušlo u sistem" (str. 51).

Nasuprot ovakvim shvatanjima *Paul Roska,* u svojoj već navedenoj disertaciji *Spinoza's Erkenntnislehre,* s pravom razlaže da su *imaginatio* i *ratio* kod našeg filozofa dve vrste saznanja, specifično različite kako po svojoj osnovi tako i po svom cilju, i da se između njih ne može postaviti nikakav most što ih vezuje (str. 49). *Roska* smatra da je treća vrsta saznanja, intuicija, upućena bitnostima stvari. *Ratio* je kod Spinoze *cognitio universalis,* a *intuitio* je *cognitio rerum singularium* (str. 51–52).

Same različite odredbe, koje je filozof jasno pridao iskustvu s jedne, i razumnom saznanju s druge strane, pokazuju očevidno da se on ne može ubrajati u empiričare. U odnosu na ovo pitanje, izjave Spinozine sasvim su precizne, i one se ne daju tumačiti na razne načine. Isto tako, uzaludni i neplodni moraju ostati i pokušaji da se Spinozino intuitivno saznanje dovede u vezu sa iskustvenim saznanjem, jer je jedno od drugoga nepremostivo odvojeno diskursivnim saznanjem.

POSTAVKA XLI I NJEN DOKAZ

Nasuprot svom tvrđenju u *Raspravi o poboljšanju razuma,* da je neadekvatno saznanje razuma, a u saglasnosti sa shvatanjem toga saznanja u *Kratkoj raspravi,* Spinoza, u ovoj postavci, ističe da je istinito ne samo intuitivno saznanje nego i saznanje razuma, jer i jednom i drugom pripadaju adekvatne ideje; međutim, saznanje prve vrste jeste jedini uzrok lažnosti, pošto mu pripadaju samo neadekvatne i nejasne ideje.

POSTAVKA XLII I NJEN DOKAZ

Spinoza ovde napominje da nas saznanje druge i treće vrste, a ne saznanje prve vrste, uče da razlikujemo istinito od lažnog. Naime da bi čovek mogao načiniti razliku između istinitog i lažnog, on mora imati adekvatnu ideju istinitog i lažnog, koju mu mora pribaviti samo saznanje druge ili treće vrste.

POSTAVKA XLIII I NJEN DOKAZ

Mislilac dokazuje da istinita ideja – koja, u krajnjoj liniji, kod njega pada ujedno sa opštim pojmom – sadrži u sebi izvesnost. Tako je istinita ideja norma istinitosti. Jer ko ima adekvatnu ideju ili istinito saznanje, on, istovremeno, mora posedovati i adekvatnu ideju ili istinito saznanje svoga saznanja, pošto su istinite ideje u ljudskom duhu one koje su adekvatne u Bogu, ukoliko se Bog objašnjava prirodom ljudskog duha, a pošto se u Bogu, nužnim načinom, nalazi ideja adekvatne ideje. – Znači, kad posedujemo adekvatne ideje, mi, u isto doba, posedujemo izvesnost da su ideje, koje mi držimo za istinite, doista takve.

PRIMEDBA POSTAVKE XLIII

Kategorički kazuje ovde Spinoza da svako ko poseduje istinitu ideju zna da ona sadrži u sebi najvišu izvesnost. Filozof postavlja kriterijum istine tvrđenjem da je istinita ideja norma i istinitosti i lažnosti. Istinita ideja odnosi se prema lažnoj ideji, kao što se biće odnosi prema nebiću. Koncepcija o istovetnosti mišljenja i bića nigde kod metafizičara Spinoze ne dolazi do veće određenosti, nego u tvrđenju da je razlika između istinite i lažne ideje ravna razlici između bića i nebića. Prema tome čovek koji poseduje istinite ideje ima preimućstvo nad onim koji poseduje lažne ideje, – što ne bi moglo biti slučaj kad bi se istinita ideja razlikovala od lažne samo time što se slaže sa svojim predmetom, jer tada istinita ideja ne bi imala u realnosti ili u savršenstvu ništa više nego lažna.

Filozof upućuje da je u *postavkama 19–35* odgovorio na pitanje, otkud dolazi da ljudi imaju lažne ideje. Što se tiče pitanja, otkud neko može izvesno znati da ima ideju koja se slaže sa svojim predmetom, – Spinoza na njega odgovara da to proizlazi otuda što on ima ideju koja se slaže sa svojim predmetom, ili zato što je istina norma same sebe.

Spinozina razlaganja o istim predmetima nalaze se u njegovoj *Kratkoj raspravi,* u glavi 15 drugoga dela, koja nosi naziv *O istinitom i lažnom.* Filozof prvo daje definicije istine i lažnosti. Istina je potvrđivanje (ili odricanje) stvari, koje se slaže sa samom stvari; lažnost je potvrđivanje (ili odricanje) stvari, koje se ne slaže sa samom stvari. A kad je tako, moglo bi se činiti da ne postoji nikakva razlika između lažne i istinite ideje, i da one nisu realne, nego da ih samo razum razlikuje. Kad bi tako bilo, onda bi se s pravom moglo pitati, kakvo preimućstvo ima jedan čovek od svoje istine, a kakvu štetu ima drugi od svoje lažnosti? I dalje, moglo bi se pitati: kako bi jedan čovek trebalo da zna da se njegov pojam ili njegova ideja više slaže sa stvari nego drugi? Najzad: otkuda dolazi da je jedan čovek u zabludi, a da drugi nije?

Na to treba odgovoriti, da najjasnije stvari otkrivaju kako same sebe tako i lažnost; prema tome, bila bi velika glupost pitati kako ih čovek može primetiti. Pošto je rečeno da su one najjasnije, ne može postojati nikakva druga jasnost, kojom bi one mogle da se objasne. A iz toga izlazi da istina otkriva kako samu sebe tako i lažnost, – jer istina je jasna pomoću istine, to jest pomoću same sebe, onako isto kao što je i lažnost jasna pomoću istine. Ali nikad se lažnost ne otkriva pomoću same sebe. Otuda neko ko poseduje istinu, ne može sumnjati da je poseduje, ali neko ko se nalazi u laži ili u zabludi, može uobražavati da se nalazi u istini, – kao što neko ko sanja može misliti da je budan. Ali nikad ne može neko ko je budan misliti da sanja (*Opera*, knj. I, str. 78–79).

Važan je završetak *primedbe postavke XLIII*, gde Spinoza, jasno i sažeto, formuliše da je naš duh, ukoliko istinito shvata stvari, deo beskrajnoga božjeg razuma. A iz toga izlazi, nužnim načinom, da su adekvatne, to jest jasne i razgovetne ideje duha isto tako istinite kao božje ideje.

POSTAVKA XLIV I NJEN DOKAZ

Pošto u prirodi razuma leži da opaža stvari istinito, kakve su one po sebi, – u njegovoj prirodi leži da posmatra stvari ne kao slučajne, nego kao nužne. – Spinozina misao jeste, da u prirodi nema ničeg slučajnog, nego da je u njoj sve determinirano nužnošću božje prirode.

IZVEDENI STAV I POSTAVKE XLIV

Ovaj stav kazuje da, kad čovek shvata stvari prvom vrstom saznanja, to jest saznanjem koje se svodi na predstavljanje, on ih shvata kao slučajne.

PRIMEDBA POSTAVKE XLIV

Spinoza daje jedan primer da potkrepi svoje tvrđenje po kome čovek u vremenu predstavlja stvari kao slučajne. Tvrdi da mi obrazujemo pojam vremena pomoću toga što predstavljamo sebi da se neka tela kreću sporije, neka brže, a neka isto tako brzo kao i druga. Primer iz ove primedbe stoji u vezi sa onim što je naš filozof u *postavkama 17 i 18* izložio o pamćenju. Ako neki dečko, koji stoji na prvom stepenu saznanja, jednog dana vidi prvo Petra, pa onda Pavla, i, najzad, Simeona, on će sutradan, ako vidi prvo Petra, predstaviti sebi i Pavla i Simeona, u odnosu na budućnost. Međutim, ako idućega dana vidi Simeona, on će Pavla i Petra predstavljati u prošlosti. Ali ako umesto Simeona vidi Jakova, on će idućeg dana predstavljati sebi čas Simeona čas Jakova, to jest, njegova moć predstavljanja će se kolebati, i on neće nijednog od ove dvojice izvesno, nego svakog slučajno posmatrati kao budućega. Ovo kolebanje moći predstavljanja biće isto, i u odnosu na stvari iz prošlosti ili iz sadašnjosti.

IZVEDENI STAV II POSTAVKE XLIV I NJEGOV DOKAZ

U prirodi razuma leži da, shodno istini, posmatra stvari kao nužne. Nužnost stvari, međutim, jeste sama nužnost večne božje prirode. Tako, time što shvata nužnost stvari, razum

shvata stvari pod nekim vidom večnosti. Zatim, osnovi razuma, pojmovi, izražavaju ono što je svim stvarima zajedničko, a ne ono što sačinjava suštinu jedne pojedinačne stvari. Zato pojmovi moraju, bez ikakvog odnosa na vreme, biti shvaćeni samo pod nekim vidom večnosti. A iz svega toga izlazi da u prirodi razuma leži da opaža stvari pod nekim vidom večnosti. – Za Spinozu, večnost pada ujedno sa bezvremenošću.

Naš mislilac pridaje večnost u punome smislu samo supstanciji i njenim atributima. Zato pripisuje razumu opažanje samo „pod nekim vidom večnosti".

POSTAVKA XLV I NJEN DOKAZ

Pošto je uzrok pojedinačnih stvari Bog, ukoliko se posmatra pod jednim atributom, čiji su modusi odgovarajuće stvari, – ideje pojedinačnih stvari, koje stvarno postoje, moraju nužno da sadrže u sebi pojam njihovog atributa, to jest večnu i beskrajnu božju bitnost.

PRIMEDBA POSTAVKE XLV

Spinoza upozorava na to da ne govori o trajanju, ili o postojanju pojedinačnih stvari, ukoliko se ovo shvata apstraktno. On govori o prirodi postojanja pojedinačnih stvari, ukoliko su ove u supstanciji. Istina je da svaku pojedinačnu stvar determinira druga, da na izvestan način postoji. Pri svem tom, snaga kojom svaka pojedinačna stvar traje u egzistenciji, sleduje iz večne nužnosti božje prirode. – Spinoza upućuje na *izvedeni stav postavke 24 dela 1*, gde je utvrdio da suština stvari ne može biti uzrok ni njihovog postojanja, ni njihovog trajanja, nego da taj uzrok može biti samo Bog, čijoj prirodi pripada postojanje.

POSTAVKA XLVI I NJEN DOKAZ

Mislilac ističe opštost dokaza prethodne postavke; on važi za sve stvari, nezavisno od toga da li se jedna stvar posmatra kao deo, ili kao celina. Otuda je, u krajnjoj liniji, adekvatno saznanje večne i beskrajne božje suštine, koje svaka ideja sadrži u sebi.

POSTAVKA XLVII I NJEN DOKAZ

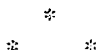
Pošto čovekov duh ima ideje pomoću kojih opaža sebe, svoje telo i spoljna tela, kao da stvarno postoje, – izlazi da on poseduje adekvatno saznanje večne i beskrajne božje bitnosti.

Konstatujući da se čovekovo blaženstvo sastoji u sjedinjavanju sa Bogom, Spinoza izjavljuje sledeće, u *Kratkoj raspravi*, u delu II, glava 22, § 2: „Ja ne kažem da mi moramo saznati Boga, onakvog kakav on jeste; nego nam je dovoljno da ga unekoliko saznamo, pa da budemo sjedinjeni sa njim" (*Opera*, knj. I, str. 100–101).

PRIMEDBA POSTAVKE XLVII

Filozof ideju Boga čini opštim pojmom, tvrđenjem da su svima poznate beskrajna bitnost i večnost Boga. Iz saznanja Boga možemo izvesti vrlo mnogo drugih adekvatnih saznanja, i tako možemo dostići treću vrstu intuitivnog saznanja, koja je najviša po vrednosti i savršenosti. Naime njome razum shvata bitnost stvari iz njenih pojedinačnih osobina, – koje otkriva u Bogu. Tako duh čoveka – koji, pomoću svojih ideja, opaža samog sebe, svoje telo i spoljna tela, kao da stvarno postoje – poseduje adekvatno saznanje večne i beskrajne božje bitnosti; još više: iz njega čovek može da izvede vrlo mnogo drugih adekvatnih saznanja.

Dalje Spinoza objašnjava da ljudi nemaju tako jasno saznanje Boga, kao što imaju saznanje ostalih opštih pojmova, – zato što ne mogu da predstave sebi Boga, kao što mogu da predstave tela. Zato oni za reč „Bog" vezuju stvari koje su u stanju da predstave. A većina zabluda svodi se na netačno primenjivanje imena na stvari. Mislilac daje primere da potkrepi ovu svoju misao.



Stav: „...njegova kuća odletela je na susedovu kokoš...", znači u stvari sledeće. Umesto da neko vikne: „Moja kokoš odletela je u susedovu kuću", on vikne: „Moja kuća odletela je na susedovu kokoš."



Ovu primedbu Spinoza zaključuje tvrđenjem da većina sporova vodi poreklo otuda što ljudi ne objašnjavaju tačno svoju misao, ili što rđavo tumače misao drugoga.

POSTAVKA XLVIII I NJEN DOKAZ

Pošto je duh *izvestan i određeni modus mišljenja, on ne* može biti slobodan uzrok svojih radnji, nego, kao i za sve pojedinačne stvari, i za njega mora važiti determinizam. Dakle, duh mora biti determiniran da nešto hoće od drugoga uzroka, koji je, sa svoje strane, isto tako determiniran od drugoga uzroka, i tako u beskonačnost. Time Spinoza utemeljuje svoj potpuno dosledni determinizam, po kome u duhu ne postoji apsolutna ili slobodna volja.

PRIMEDBA POSTAVKE XLVIII

Kao što u duhu nema apsolutne ili slobodne volje, tako u njemu ne može biti ni apsolutne sposobnosti razumevanja, žuđenja, voljenja, ili druge kakve slične sposobnosti. Ono što se uzima za takve sposobnosti jesu, po Spinozi, ili čista uobraženja, ili „metafizička ili univerzalna bića", to jest univerzalni pojmovi, do kojih dolazimo apstrahovanjem iz pojedinačnih stvari. Filozof ovde određeno formuliše da se razum odnosi prema pojedinačnim idejama, a volja prema pojedinačnim htenjima, kao što se kamenitost *(lapideitas)* odnosi prema pojedinačnom kamenju, ili kao što se čovek odnosi prema pojedinačnim ljudima.

Još Spinoza ističe da pod voljom podrazumeva sposobnost potvrđivanja ili odricanja, a ne žudnju. – Povodom ovoga *Robinson* napominje da je Spinoza ovde otišao još dalje od Dekarta, – koji je funkciju suđenja pripisao volji, – jer tvrdi da se volja sastoji isključivo u toj funkciji suđenja *(nav. delo,* str. 370).

Pošto je pokazao da je volja univerzalni pojam, koji ne bi mogao postojati bez pojedinačnih stvari iz kojih je obrazovan, filozof još nagoveštava sadržinu *49. postavke ovoga*

dela, po kojoj pojedinačna htenja nisu ništa naročito pored ideja stvari. Još udara glasom na to, da pod idejama ne podrazumeva telesne afekcije, nego pojmove mišljenja.

Hefding objašnjava da je Spinozi ovde stalo do toga da potvrdi aktivni karakter života misli, njegovo poreklo iz najunutrašnjijeg bića čovekovog. U pojam samodelatnosti padaju kod njega ujedno razum i volja. Otuda, po *Hefdingu*, Spinozino stanovište podseća na Sokratovo (*nav. delo*, str. 81). – U stvari, sličnost ove Spinozine teorije sa Sokratovom bila bi isključivo formalne prirode.

POSTAVKA XLIX I NJEN DOKAZ

Filozof se trudi da dokaže kako u duhu nema nikakvog htenja, – koje pada ujedno sa potvrđivanjem i odricanjem, – osim onoga koje ideja – ukoliko je ona to – sadrži u sebi. Povodom toga prvo utvrđuje, primerom sa trouglom, da pojedinačno htenje, ravno potvrđivanju o zbiru uglova u trouglu, koje postoji u duhu, ne može ni postojati, ni biti shvaćeno, bez ideje trougla. S druge strane, opet, i ideja trougla mora sadržavati u sebi isto potvrđivanje, ili isto htenje. Tako htenje nije ništa drugo nego ideja. Ili: htenje ne može ni da postoji, ni da bude shvaćeno bez ideje, ali, isto tako, i ideja ne može ni da postoji, ni da bude shvaćena bez htenja.

IZVEDENI STAV POSTAVKE XLIX I NJEGOV DOKAZ

Oslanjajući se na prethodno, racionalist Spinoza ne dvoumi o tome da se, *more geometrico*, mogu poistovetiti volja i razum, – uprkos činjenica neposredne svesti. Za ovog mislioca volja i razum nisu ništa drugo nego pojedinačna htenja i ideje. Pošto su pojedinačno htenje i pojedinačna ideja jedno isto, – i volja i razum moraju biti jedno isto.

Kao što se vidi, za Spinozu je volja suština duha. Time on zastupa jedno gledište, po kome bitnost misli jeste aktivitet. – Ovu teoriju, po kojoj su volja i razum isto, postavio je naš mislilac u nameri da obesnaži Dekartovo učenje, po kome zabluda postaje zbog nesaglasnosti između volje i razuma. Za ovu, po Spinozi pogrešnu doktrinu, odgovorna je opet pretpo-

stavka o slobodi volje. Slobodan, u pravom smislu te reči, može biti samo voljni akt, nedeterminiran nikakvim uzrokom. Međutim, Spinoza nepomirljivo odriče da takav akt postoji u čovekovoj svesti.

PRIMEDBA POSTAVKE XLIX

U vezi sa prethodnim izvedenim stavom, Spinoza ukazuje na razliku između ideje ili pojma duha, s jedne, i slike sećanja stvari i reči, s druge strane. Slike sećanja i reči osnivaju se na telesnim pokretima, iako se i jedne i druge, u krajnjoj liniji, imaju ubrojati u moduse mišljenja. Da odbrani svoj stav, naš mislilac još pominje da se ideje obično smatraju kao fikcije, ili kao neme slike na tabli *(veluti picturas in tabula mutas),* a previđa se njihova aktivna moć.

Filozof veruje da je dvema prethodnim postavkama otklonio uzrok zablude. Upućuje na ono što je ranije formulisao: naime da se lažnost sastoji u oskudici, koju nepotpune i nejasne ideje sadrže u sebi.

Zatim odgovara na prigovore što se mogu staviti njegovom determinističkom učenju (upravo na one koji bi se mogli uzeti iz Dekartovog učenja), i ističe neke koristi sopstvene doktrine.

Pre toga opominje čitaoce da prave razliku između pojmova, s jedne strane, i predstava i reči, s druge strane. Podseća da ideja sadrži u sebi potvrđivanje ili odricanje, a da nije nema slika na tabli. Ideja je modus mišljenja, a priroda mišljenja nikako ne sadrži u sebi pojam prostiranja. Međutim suština reči i predstava sastoji se iz samih telesnih pokreta.

Prvo, naš filozof uzima u obzir Dekartovo učenje, po kome se volja prostire dalje nego razum, i po kome je volja beskonačna, dok je razum konačan.

Drugo, iznosi opet Dekartovo gledište, shodno kome mi naš sud možemo da zadržimo, i da se ne složimo sa stvarima koje opažamo. U vezi s tim ne kaže se da se neko vara, ukoliko nešto opaža, nego samo ukoliko se sa nečim slaže ili ne slaže. Iz ovoga bi izlazilo da je volja, istovetna sa sposobnošću saglašavanja, slobodna, i da je različita od sposobnosti razumevanja.

Treće, Dekart smatra da je volja u svim idejama ista i nedeljiva; međutim, jedna ideja sadrži više stvarnosti ili savršenstva nego druga. Prema tome, izgleda da nama nije potrebna veća moć da potvrđujemo kako je istinito ono što je istinito, nego da potvrđujemo kako je istinito ono što je lažno.

Četvrto, Spinoza uzima u obzir jedan prigovor determinističkom gledištu, koji je sam naveo u *Cogitata metaphysica*, deo II, glava 12. Ako čovek ne poseduje slobodnu volju, šta će tada biti sa njime ako se on nalazi u položaju Buridanovoga magarca[1].

Na prvi prigovor Spinoza odgovara da on pretpostavlja volju kao univerzalni pojam, kojim se objašnjava ono što je svim pojedinačnim htenjima zajedničko, – a da ne pretpostavlja, kao njegovi protivnici, kako je volja „apsolutna moć, to jest hipostazirani opšti pojam. Kao opšti pojam, volja je doduše beskrajna, ali je ona, isto tako samo besmislica" (*Robinson, nav. delo,* str. 374).

Povodom drugog prigovora, naš filozof odriče čoveku slobodnu moć da svoj sud zadrži. Istina je da se niko ne vara, ukoliko opaža, ali je netačno da čovek ništa ne potvrđuje, ukoliko opaža. Zadržavanje suda je uistinu opažanje, a nije slobodna volja.

Odgovarajući na treći prigovor, Spinoza udara glasom na to da se čovek lako vara kad meša univerzalije sa pojedinačnim, i apstraktna bića sa realnima (kao što čine njegovi protivnici, za koje je volja hipostazirani opšti pojam). Za njega, htenja se ne odnose jedna prema drugima drukčije nego ideje. Još naš filozof kategorički odriče da je potrebna ista moć mišljenja za tvrđenje kako je istinito ono što je istinito, kao i za tvrđenje da je istinito ono što je lažno. Ova dva tvrđenja odnose se jedno prema drugome kao biće prema nebiću.

[1] *Johanes Buridan,* rođen 1300. godine, umro 1358. godine, bio je rektor Pariskog i jedan od osnivača Bečkog univerziteta. Proslavljen je svojim raspravama o slobodi volje i svojim logičkim i metafizičkim ispitivanjima. Čuveni „Buridanov magarac" označava gladnog magarca, koji mora da umre od gladi, iako stoji između dva podjednako velika i podjednako udaljena svežnja sena, — zato što se, zbog dva potpuno jednaka motiva u pitanju, ni za jedan ne može odlučiti. — Ovaj argument protiv slobode volje, međutim, ne nalazi se u Buridanovim delima, — ali sličan dokaz postoji kod Aristotela (*De coelo,* II, 13, 295 b, 32).

Na četvrtu primedbu Spinoza dopušta da će čovek, stavljen u istu ravnotežu kao Buridanov magarac, propasti od gladi i žeđi. Ovaj odgovor propraća jednim duhovitim obrtom, kojim prelazi preko teškoće. – U *Cogitata,* povodom istoga problema, veli: „Da duša ima takvu moć, iako ne biva opredeljena ni od kakvih spoljnih stvari, najzgodnije se može objasniti primerom Buridanovoga magarca. Kad bismo umesto magarca pretpostavili čoveka stavljenog u takvu ravnotežu, onda bi čovek trebalo da se smatra ne za biće koje misli, nego za najsramnijega magarca, kad bi propao od gladi i žeđi." („Quod autem anima talem potentiam habeat, quamvis a nullis rebus externis determinetur, commodissime explicari potest exemplo asinae Buridani. Si enim hominem loco asinae ponamus in tali aequilibrio positum, homo, non pro re cogitante, sed pro turpissimo asino erit habendus, si fame et siti pereat." Pars II, cap. XII, *Opera,* vol. I, p. 277–278.)

Zatim naš filozof izlaže moralne i socijalne koristi od svoje doktrine da čovekova volja nije slobodna. Ta doktrina, pre svega, upućuje nas da radimo prema volji božjoj, u stvari prema strogom determinizmu prirode, kao i da uzimamo učešća u božanskoj prirodi, i uči nas da se u saznanju Boga, identičnog sa supstancijom, sastoji naša najveća sreća. Eminentni smisao moraliste-Spinoze dolazi do punog izraza u njegovom podvlačenju da su daleko od poznavanja vrline oni koji za svoju vrlinu, kao za najteže robovanje, očekuju da budu nagrađeni od Boga. Naš mislilac ističe da je sama vrlina ravna sreći i vrhovnoj slobodi. – Dalje, determinističko ubeđenje osposobljava čoveka za to da bez uzbuđenja i mirno podnosi „oba lica sudbine", – jer ga uči da sve nužnim načinom sleduje iz večne božje odluke. – Još determinističko učenje unapređuje društveni život, jer osposobljava čoveka da bude socijalan, da ni prema kome nema negativna osećanja, nego da pomaže bližnjima, prema uputu razuma. – Naposletku, ovo učenje podiže i državnu zajednicu, jer pokazuje kako građanima valja upravljati, pa da oni po svome nahođenju rade ono što je najbolje, a ne da se ropski pokoravaju zahtevima države. Blagotvorno dejstvo determinističkog ubeđenja Spinoza je nezaustavno proširio na sve oblasti duhovnog života; otuda je mogao zaći do uveravanja kako svesnost o neslobodi

volje daje čoveku pravi pojam čak i o – načinu kako treba upravljati građanima!

I u svojoj *Kratkoj raspravi,* u 18 glavi drugoga dela, osvrnuo se filozof na koristi svog metafizičkog učenja, prema kome sve proizlazi iz nužnosti večne supstancije. (Upor. *Opera,* knj. I, str. 86–88.)

Navođenje koristi od poznavanja opšte i bezizuzetne nužnosti što u prirodi vlada, koje je Spinoza dao u *Kratkoj raspravi,* bogatije je pojedinostima nego ono iz *Etike,* i ima emocionalniji ton. Međutim tek oba zajedno upotpunjuju poznavanje filozofovog shvatanja u celini.

Drugi deo *Etike* mislilac završava uveren da je pružio dovoljno iscrpno i jasno objašnjenje prirode ljudskog duha; uz to, on veruje da je izložio i gledišta u najvećoj meri korisna po ljude. Uistinu, on je neosporno izneo jednu temeljno ontološki postavljenu i detaljno razvijenu koncepciju o prirodi i poreklu ljudskog duha. Međutim, gledišta iz ove knjige *Etike* teška su i nepristupačna; zato mogu biti izvorno korisna samo malome broju stručno upućenih čitalaca.

Drugi deo *Etike* naročito je značajan po logički dosledno sprovedenoj doktrini o paralelizmu duha i tela. Njome je Spinoza dao jedno posebno rešenje problemu odnosa oblasti mišljenja prema oblasti prostiranja, među kojima postoji stroga i nenarušljiva kauzalna veza. To rešenje nije jednostavno, ali njegovu složenost ublažava ponavljano isticanje da se i u jednoj i u drugoj od tih oblasti nalazi ista supstancija. Uopšte, u pozadini svih Spinozinih izvođenja stoji sveizmirujuća supstancija, zamišljena kao noetički, ali i kao logički princip. U krajnjoj liniji nosilac svih čovekovih ideja jeste vrhovni entitet. Učenje o biću našeg filozofa ima visoko logički smer; Spinoza, naime, nikad ne pravi razliku između stvari što realno postoje i njihovih ideja. Još više, kod ovog mislioca realitet stvari kao da postaje nesumnjiviji, zato što su red i veza stvari isti kao red i veza ideja, ili, zato što postoji paralelizam između idealnog i realnog sveta. Supstancija dobija još puniju i značajniju sadržinu pretpostavkom da se u njoj nalazi lanac uzročnosti kako telesnog sveta tako i njegovih ideja.

Postavke o biću čine težište teorijskog dela Spinozine filozofije; one imaju tako opsežnu i duboku osnovu, da se

pred njima gube sve njegove kosmološke teorije. Može se reći da su, gotovo organski, pod ogromnost Spinozinih ontoloških vidika podvedene sve pojedinosti njegove kosmologije, i da su, na taj način, ove poslednje postale sporednost njegovog sistema.

I principi njegove psihologije samo su zaključci njegovih metafizičkih doktrina. Ali jedno se ne može staviti u sumnju: pored osnovne težnje Spinozine da svu množinu stvari svede na jednu jedinu supstanciju, kao na izvor i razlog svega, on je ozbiljno uzeo u obzir i čovekovu ličnost, i zadržao se, jednim ozbiljnim osvrtom, na ljudskom duhu. Otuda drugi deo *Etike* budi dvostruko interesovanje, i sadrži dvostruku vrednost.

Poznati istoričar filozofije *Emil Breje* smatra da je počev od drugoga dela *Etika* posvećena proučavanju čovekove prirode, onakve kakva ona proizlazi iz prirode i iz atributa Boga (*Histoire de la philosophie,* tome II, Paris 1950, p. 173).

TREĆI DEO ETIKE

O POREKLU I PRIRODI AFEKATA

U trećem i četvrtom delu *Etike* mislilac govori o afektima. Kao što je *Kirhman,* u svojim *Erläuterungen zu Spinoza's Ethik* (Berlin 1869) tačno precizirao, filozof rečju *afekt* obuhvata i osećanje i žudnju (str. 115). Međutim *Hefding* stavlja reč *das Gefühl,* svuda gde govori o Spinozinim afektima.

Prema trećem i četvrtom delu, *Etika* je i dobila svoj naziv, jer se, do kraja XVII veka, tim imenom obično nazivala rasprava o strastima (upor. *Pol-Luj Kušu, nav. delo,* str. 209). U trećem delu Spinoza izvodi stavove svoje psihologije osećanja. U njemu raščlanjava afekte da bi došao do nekolebljive i postojane podloge za svoje docnije, čisto etičke zaključke. Njegova dedukcija *more geometrico,* prevashodno intelektualistička, ovde je već u veliko narušavana voluntarističkim elementima. Ali tim ogrešenjima o metodu *Etike* treći deo njen dobio je u pristupačnosti.

PREDGOVOR

Filozof, pre svega, ističe pogrešno postupanje onih koji su o afektima raspravljali kao o nekim izvanprirodnim pojavama, smatrajući da je čovek obdaren slobodnom voljom, i da je, zbog toga, kao neka država u državi. Za zastupnike ovog gledišta, uzrok ljudske nemoći i nestalnosti nije ležao u snazi same prirode, nego u nekom nedostatku ljudske prirode. Mi-

slilac konstatuje da niko nije odredio ni prirodu i jačinu afekata, ni moć duha da obuzda afekte.

Spinozino mišljenje jeste da se nijedno događanje u prirodi ne može uračunati u njen nedostatak. Zakon i pravila prirode jesu uvek isti, i oni su jedini put za saznanje suštine svih stvari. Naš filozof naročito teži da sugerira, kako čoveka valja proučavati u okviru prirode. Želi da svojim objašnjenjem afekata izmiri ljude sa njima, nasuprot onima što ih proklinju i ismevaju. Neuzburkani i skroz objektivni poznavalac nepromenljivih zakona prirode, Spinoza duboko veruje da u njenim dešavanjima nema ničeg poročnog. Afekti koji imaju određene uzroke i osobine proizlaze iz iste prirodne nužnosti i snage, kao i sve drugo u njoj. Shodno svemu ovome, naš filozof veruje da ima dovoljno razloga za odluku da o prirodi i snazi afekata, kao i o nadmoćnosti duha nad njima, raspravlja po istoj metodi kojom je u prvom delu *Etike* raspravljao o Bogu, a u drugom o ljudskom duhu, i da na ljudske radnje i prohteve gleda kao na linije, površine ili tela.

DEFINICIJA I

Definicija adekvatnog i neadekvatnog uzroka, data ovde vrlo precizno, došla je prirodno posle definicije adekvatne ideje *(4. definicija, drugi deo)*, a stoji u vezi sa *3. i 4. aksiomom prvog dela.*

DEFINICIJA II

Ova veoma važna definicija pojmova aktivnosti i pasivnosti odstupa od uobičajene. „Po Spinozi delanje nije htenje, i nije snaga koja prelazi u manifestaciju, nego je *logička posledica* iz razloga. I *delanje* i *trpljenje* jesu takve *posledice*. One se razlikuju kod Spinoze samo po tome što je kod prve čovek *potpuni*, a kod trpljenja je on samo delimični uzrok posledice." *(Kirhman, nav. delo,* str. 83.) – U svakom slučaju trpljenja su, po Spinozi, sva ona događanja čiji tvorci nismo mi, u pravom smislu te reči, nego koja su predodređena našom zavisnošću od prirode i njenih zakona.

DEFINICIJA III

Ona je najtešnje vezana sa definicijom II. Spinoza definiše afekte kao afekcije tela, kojima se moć delanja tela povećava ili umanjuje, a, istovremeno, i ideje tih afekcija. Afekt može biti i aktivan i pasivan, prema tome da li proizlazi iz čovekove prirode, ili od spoljnih uzroka. – Pošto je, po Spinozi, svaki afekt kako u telu tako i u duhu, pojmovi aktivnog i pasivnog mogu biti primenjeni i na telo, i na duh.

POSTULAT I

Neke afekcije povećavaju ili umanjuju moć delanja čovekovog tela, – ali ima afekcija koje tu moć ne čine ni manjom ni većom. To je moguće zato što je čovekovo telo veoma složeno.

POSTULAT II

I kad pretrpi mnoge promene, čovekovo telo može da zadrži tragove predmeta, a, po tome, i iste predstave stvari. – U *postulatu 5, dela 2,* na koje se ovde poziva, Spinoza je dao objašnjenje memorije, a u *primedbi postavke 17, dela 2,* govorio je o reprodukovanju predstava.

POSTAVKA I I NJEN DOKAZ

Uzimanjem u obzir adekvatnih ideja u Bogu, u njihovom odnosu prema adekvatnim i neadekvatnim idejama ljudskog duha, Spinoza aktivnost našeg duha svodi na adekvatne, a njegovu pasivnost na neadekvatne ideje.

IZVEDENI STAV POSTAVKE I

Oslonjen na prethodno, filozof neposredno izvodi da je duh tim pasivniji što ima više neadekvatnih ideja, a da je tim aktivniji što ima više adekvatnih ideja.

POSTAVKA II I NJEN DOKAZ

U dugo obrazložavanom stavu, filozof teži da učini sasvim jasnom osnovnu misao o dualističkoj nezavisnosti i naporednosti svojih atributa. Na osnovu *postavke 6 dela 2*, Spinoza ponovo tvrdi da modusi mišljenja imaju za uzrok atribut mišljenja Boga, a da je uzrok modusa prostiranja atribut prostiranja Boga. Znači, niti je telo u stanju da determinira duh za mišljenje, niti duh telo za kretanje ili za mir.

PRIMEDBA POSTAVKE II

Jasno i određeno izražena izvođenja u ovoj primedbi tesno su zavisna od ranije dokazanog tvrđenja da su duh i telo jedna ista supstancija, koja se shvata ili pod atributom mišljenja, ili pod atributom prostiranja. Pošto je red ili veza stvari isti, nezavisno od toga da li se priroda shvata pod atributom mišljenja, ili pod atributom prostiranja, izlazi da je red aktivnih i pasivnih stanja našeg tela po prirodi istovremen sa redom aktivnih i pasivnih stanja našeg duha.

Sa ovakvog stanovišta, Spinoza empirijski izabranim primerima i protivdokazima opširno pobija argumente Dekartovog dualističkog gledišta, po kome su izvesna kretanja tela opredeljena od duha. Pre svega, funkcije tela su još neobjašnjene, a, zatim, samo telo može da čini mnoge stvari, kojima se duh divi. Dalje, ne zna se na koji način duh eventualno pokreće telo, niti kolikom brzinom može da ga pokreće.

Na tvrdnju svojih protivnika da se zna iz iskustva kako bi ljudsko telo bilo nepokretno kad ljudski duh ne bi bio sposoban za mišljenje, naš filozof pita: zar iskustvo isto tako ne uči da je duh nesposoban za mišljenje kad je telo nepokretno? Spinoza naročito ukazuje na to da stanja duha zavise od stanja tela. Ističe izvanredni sklop čovekovog tela, koji nadmaša sve što je stvorila ljudska umetnost.

Drugo tvrđenje kartezijanaca, da se iz iskustva zna kako u moći duha stoji i da govori, i da ćuti, – pobija Spinoza svojim determinističkim učenjem, po kome ljudi misle da su slobodni samo zbog toga što nisu svesni uzroka svojih radnji. Ono što izgleda da su odluke duha, jesu samo prohtevi, različiti, prema različitom sastavu tela.

Po našem filozofu, i odluka duha, i opredeljenje tela, jesu od prirode istovremeni; upravo, oni su jedna ista stvar, koja može da se posmatra ili pod atributom mišljenja, ili pod atributom prostiranja.

Primerima dokazuje, najzad, Spinoza, da se tobožnja slobodna odluka duha ne razlikuje od moći predstavljanja ili od sećanja; ona je, upravo, ono potvrđivanje koje ideja sadrži u sebi, – o kome je bilo reči u *postavci 49, dela 2.*

POSTAVKA III I NJEN DOKAZ

Spinoza uglavnom ponavlja ono što je već jednom dokazao u *postavci 1 ovoga dela,* naime da delanja duha proizlaze isključivo iz adekvatnih, dok njegova trpljenja zavise isključivo od neadekvatnih ideja.

PRIMEDBA POSTAVKE III

Stanja trpljenja odnose se na duh, samo ukoliko ovaj ima nešto što sadrži u sebi odricanje, ili ukoliko se posmatra kao deo prirode, koji je bez drugih delova nepotpun, i ne može jasno da se shvati.

Povodom ove primedbe, *Kušu* kaže: „Trpljenje *(la passion)* je kao jedno biće u biću. Ono nije u meni, nego je oko mene, kao pravo veštačko biće, stvoreno ne u mojoj duši, nego između moje duše i predmeta moga trpljenja" *(nav. delo,* str. 219).

POSTAVKA IV I NJEN DOKAZ

Pošto definicija stvari potvrđuje i stavlja, a ne odriče i ne uklanja suštinu njenu, – stvar ne može biti uništena sama sobom, nego samo spoljnim uzrokom. – Za *Kirhmana* ova postavka je zaostatak skolastičke filozofije *(nav. delo,* str. 86).

POSTAVKA V I NJEN DOKAZ

Isto kao prethodnu, obeležava *Kirhman* kao zaostatak skolastičke filozofije i ovu postavku, po kojoj su stvari utoliko suprotne prirode, i ne mogu postojati u istom subjektu, uko-

liko jedna drugu mogu da unište. Jer kad bi to moglo biti, onda bi u istom subjektu moglo postojati nešto što bi moglo da ga uništi; što je apsurdno. – Očevidno je da ova postavka, uzeta po sebi, ne znači nikakvo bitno unapređenje Spinozinog sistema; međutim, kao prelaz idućoj postavci, ona je od značaja.

POSTAVKA VI I NJEN DOKAZ

Pošto su pojedinačne stvari modusi božjih atributa, nijedna stvar ne sadrži u sebi ništa što bi moglo uništiti njeno postojanje. Naprotiv, stvari, kao modusi atributa božanske supstancije, moraju deliti sposobnost supstancije da sama sobom postoji. Tako svaka stvar, koliko do nje stoji, poseduje duboku unutrašnju težnju da samu sebe potvrđuje, upravo da istraje u svom biću. – Toj težnji filozof će, u idućoj postavci, pripisati najveću ontološku važnost.

POSTAVKA VII I NJEN DOKAZ

Moć ili napor za samopotvrđivanjem pojedinačnih stvari izjednačena je sa njihovom datom ili stvarnom, iako ne inteligibilnom suštinom, – zbog toga što Spinoza polazi od pretpostavke da se supstancija manifestuje u pojedinačnim stvarima. Upravo, iz suštine ili esencije stvari nužno proističe potvrđivanje te stvari. Tako je samopotvrđivanje koren individualnosti jedne pojedinačne stvari. – *Hefding* napominje da je Spinoza, često psihološkim putem, bio doveden dotle da pojmu samopotvrđivanja pripiše osnovnu važnost u nauci o duhu. Prethodnici u tome bili su mu Đordano Bruno, Hobs i Telezije, a, preko ovoga poslednjeg, u krajnjoj liniji stoičari (*nav. delo,* str. 91). – U svakom slučaju, ako se navedeni mislioci, u odnosu na ovo pitanje, i prime kao Spinozini prethodnici, ostaje neosporno da je naš filozof mnogo određenije i metafizički obrazloženije od njih postavio svoje shvatanje.

POSTAVKA VIII I NJEN DOKAZ

Težnja za samopotvrđivanjem svake stvari ne može sadržati u sebi konačno i ograničeno, nego samo neodređeno

vreme, – pošto **svaka stvar**, istom snagom kojom postoji, uvek produžava da postoji ako nije uništena od kakvog spoljnog uzroka. – Tako je koren ove težnje kao takve vezan sa večnošću, – kad se spoljni uzroci apstrahuju.

Povodom ovoga, *Bidni* ističe da je Spinoza bio prvi od modernih mislilaca, koji je Galilejev zakon inercije primenio na psihologiju i etiku, kad je tvrdio da se svaki oblik života po prirodi trudi da istraje u egzistenciji za jedno neodređeno vreme. Po *Bidniju*, Spinoza se trudio da izgradi psihologiju emocija, u kojoj se emocije smatraju kao dinamičke snage, potčinjene određenim zakonima koji se mogu logički deducirati. A to je princip – izvodi *Bidni* preterani i neprihvatljivi zaključak – koji anticipira kako Džems-Langeovu teoriju tako i Frojdovu psihoanalitičku teoriju (*nav. delo*, str. 14–15).

POSTAVKA IX I NJEN DOKAZ

Pošto se esencija duha sastoji iz adekvatnih i neadekvatnih ideja, duh se trudi i ukoliko ima jedne i ukoliko ima druge od njih, da u neograničenom trajanju istraje u svome biću. Duh je svestan ovoga svoga napora, pošto je, pomoću ideja telesnih afekcija, svestan sebe. – Prema tome, težnja za potvrđivanjem sebe jača je od neadekvatnih ideja, i pobedonosna je nad njima. U ovoj postavci Spinozin psihološki smisao došao je do snažnoga izraza.

PRIMEDBA POSTAVKE IX

Težnja za samopotvrđivanjem, ukoliko se odnosi samo na duh, jeste volja *(voluntas)*; ukoliko se istovremeno odnosi na telo i duh, jeste *prohtev* ili *nagon (appetitus)*; ukoliko je, međutim, prohtev svestan, on je *žudnja* ili *požuda (cupiditas)*. Mi ne želimo nešto zato što smatramo da je to dobro, nego smatramo da je nešto dobro, zato što to želimo. – Ovaj stav *Hefding* tumači na sledeći način: „Što smatramo kao dobro, osniva se na nagonu za samopotvrđivanjem (dakle na volji u najširem značenju), u kome *težnje (conari), htenje (velle), nagon (appetere)* i *žudnju (cupere)* padaju pod jedan

pojam" (*nav. delo*, str. 91). – Spinozina odredba volje, na ovom mestu, bitno se razlikuje od izjednačenja razuma i volje u *izvedenom stavu postavke 49 dela 2.*

POSTAVKA X I NJEN DOKAZ

Pošto suštinu duha, pre svega, sačinjava ideja tela, – najglavnija je u našem duhu težnja da on potvrdi postojanje našeg tela; otuda je ideja što isključuje postojanje našeg tela suprotna našem duhu, i ne može se nalaziti u njemu. – Ova postavka stoji u skladu sa osnovnim ontološkim pretpostavkama našeg filozofa.

POSTAVKA XI I NJEN DOKAZ

Pošto su red i veza ideja isti kao red i veza stvari, i pošto je čovekov duh tim sposobniji za opažanje, što na više načina na njegovo telo može da se utiče, – izlazi da ideja onoga što umanjuje ili uvećava delatnu moć našeg tela, umanjuje ili uvećava i moć mišljenja našeg duha. – Ovo tvrđenje jeste konzekvencija učenja o paralelizmu između duha i tela.

PRIMEDBA POSTAVKE XI

Ova primedba sadrži bitne linije doktrine o afektima našeg filozofa. Duh može da prelazi većem ili manjem savršenstvu; u prvom slučaju postaje afekt *radosti (laetitia)*, u drugome afekt *žalosti (tristitia)*. Afekt radosti, koji se odnosi i na duh, i na telo, jeste *čulno zadovoljstvo (titillatio)* ili *veselost (hilaritas)*, a afekt žalosti, koji se na oba odnosi, jeste *bol (dolor)* ili *tuga (melancholia)*. Spinoza formuliše da kao tri osnovna afekta, iz kojih proističu svi ostali, smatra *radost*, *žalost* i *žudnju* ili *požudu (cupiditas)*, koju je ranije definisao *(primedba postavke 9)*.

Na ovom mestu smatra još za uputno da iscrpnije objasni *postavku 10*, pozivanjem na neke postavke iz drugog dela *Etike*. Ovo nije jedino mesto u *Etici* gde Spinoza kvari red i preglednost svog izlaganja.

POSTAVKA XII I NJEN DOKAZ

Duh teži tome da održava u sebi predstavu onog što delatnost njegovog tela uvećava. Jer iz naporednosti afekcija tela i stanja duha izlazi da je predstava uvećavanja delatne moći tela praćena uvećavanjem moći duha. – *Hefding* napominje, u vezi sa *25. postavkom ovog* dela, da je ovo jedna strana pojave koja se može nazvati ekspanzijom osećanja. Za Spinozu, međutim, ova pojava jeste samo izraz potvrđivanja samog sebe (*nav. delo*, str. 94–95).

POSTAVKA XIII I NJEN DOKAZ

Ova postavka po sebi razumljivo sleduje iz prethodne: duh se trudi da se seti stvari koje isključuju predstavu onog što umanjuje delatnu moć njegovog tela, jer ova predstava umanjuje, istovremeno, i njegovu sopstvenu moć. – Spinoza i ovde dokazuje svoju sklonost da ono što su, logički, pojedinosti jedne iste postavke, razbije u više posebnih propozicija.

IZVEDENI STAV POSTAVKE XIII

Iz već rečenoga izlazi, sasvim prirodno, da duh sa odvratnošću predstavlja sebi ono što umanjuje moć samoga njega i njegovog tela.

PRIMEDBA POSTAVKE XIII

Koliki uticaj, po Spinozi, predstave imaju na afekte, vidi se po definicijama ljubavi i mržnje, koje je na ovome mestu izveo iz svoja dva osnovna afekta: radosti i žalosti. *Ljubav (amor)* svodi se na radost, praćenu idejom ili predstavom spoljnog uzroka; međutim, *mržnja (odium)* svodi se na žalost, praćenu idejom ili predstavom spoljnog uzroka. – Shodno ranije izvedenom sleduje, neosporno, da se onaj što voli trudi da sačuva za sebe voljenu stvar, dok se onaj ko mrzi trudi da ukloni od sebe omrznutu stvar.

U *Kratkoj raspravi* filozof posvećuje petu i šestu glavu drugoga dela razlaganjima o ljubavi i mržnji. Na ovom mestu,

ljubav za Spinozu nije ništa drugo nego uživati u jednoj stvari, i sa njome biti spojen. Ljubav deli na razne vrste, prema objektu na koji se ona odnosi. Objekti su ili prolazni po sebi, ili su neprolazni po svom uzroku, ili je, najzad, jedan objekt večan i neprolazan samo iz sopstvene snage i moći. Prolazni objekti jesu sve pojedinačne stvari; objekti neprolazni po svom uzroku jesu svi modusi koji su uzroci pojedinačnih modusa; najzad, večni objekt iz sopstvene moći jeste Bog ili istina.

Ljubav postaje iz pojma i saznanja koje imamo o jednoj stvari, i što je ta stvar veća i divnija, tim je veća i naša ljubav.

Mržnja je sklonost da odbijemo od sebe nešto što nam je prouzrokovalo neko zlo. Mržnja je negodovanje duše protiv nekog ko se o nas sa znanjem i voljno ogrešio. Mržnja i antipatija sadrže u sebi onoliko isto nesavršenstva, koliko ljubav sadrži savršenstva. Jer ljubav proizvodi uvek poboljšanje, ojačavanje i umnožavanje, to jest savršenstvo; međutim, mržnja prouzrokuje uvek pustošenje, slabljenje i uništavanje, to jest nesavršenstvo (upor.*Opera,* knj. I, str. 62–67).

POSTAVKA XIV I NJEN DOKAZ

Zakon asocijacije predstava primenjen je na afekte, uvek u okviru Spinozine koncepcije o naporednosti tela i duha. Ako su telo, a, po tome, i duh, bili prvo stavljeni u dva afekta, pa posle u jedan od njih, onda će biti stavljeni i u drugi. Ovde je filozof dao grubu skicu afektivne memorije.

POSTAVKA XV I NJEN DOKAZ

Osnovni afekti radosti, žalosti i žudnje mogu da proizlaze iz slučajnih uzroka, pomoću asocijacije ideja. Tako svaka stvar može slučajno biti uzrok ova tri osnovna afekta.

IZVEDENI STAV POSTAVKE XV I NJEGOV DOKAZ

Iz gornjega Spinoza izvodi da čovek može voleti ili mrzeti jednu stvar samo zbog toga što je nju posmatrao u afektu radosti ili žalosti, iako ona nije eficijentni uzrok radosti ili

žalosti. – Ovom dedukcijom filozof zadovoljava svoju sklonost za razgranatom arhitektonikom metode „more geometrico“, ali ne doprinosi ništa od važnosti svome sistemu.

PRIMEDBA POSTAVKE XV

U vezi sa prethodnim, Spinoza objašnjava i čudne simpatije i antipatije, čiji je uzrok nepoznat onom ko ih oseća, a koje neki pisci nazivaju tajnim osobinama stvari. U ovim simpatijama i antipatijama i naš mislilac kao da vidi neku tajanstvenu stranu čovekove duše. U svakom slučaju, on u ovu oblast ubraja i predmete što u nama izazivaju radost ili žalost, samo radi njihove sličnosti sa predmetima koji nas ispunjavaju istim afektima. – I pored toga što se Spinoza unekoliko racionalistički ograđuje („. . . ja ipak mislim da će nam biti dozvoljeno da pod imenima simpatije i antipatije razumemo isto tako poznate ili očevidne osobine“), iz ove primedbe vidi se jasno da se, i u primeru našeg filozofa, potvrđuje stara nesumnjivost da racionalizam ne može bez ostatka ispunjavati veliki duh i blagorodnu dušu jednog mislioca, koji teži vrhovnim razrešenjima.

POSTAVKA XVI I NJEN DOKAZ

Sa poslednjom propozicijom logički je spojena ova postavka, gde je filozof dokazao da ćemo mi biti ispunjeni ljubavlju ili mržnjom prema jednoj stvari samo zato što zamišljamo da je ona u nečem slična objektu koji naš duh ispunjava radošću ili žalošću, – pri svem tom što ono u čemu je ta stvar slična ovom objektu nije eficijentni, nego slučajni uzrok naših afekata radosti ili žalosti. – Jednu neospornu i svagdašnju psihološku činjenicu Spinoza je komplikovao svojim zaobilaznim načinom izražavanja.

POSTAVKA XVII I NJEN DOKAZ

Ako jedna stvar, koja u nama prouzrokuje žalost, ima nešto slično sa stvari koja nas ispunjava podjednako jakim afektom radosti, – onda ćemo prema prvoj stvari osećati,

istodobno, i mržnju i ljubav. – Ovim mislilac zalazi u oblast složenih duševnih stanja, za čije je objašnjenje potrebna prekaljena sposobnost utančanog psihologa.

PRIMEDBA POSTAVKE XVII

Stanje duha što proizlazi iz dva suprotna afekta naziva naš filozof *kolebanjem duše (animi fluctuatio).* Ono što je kolebanje duše u oblasti osećanja, to je sumnja u oblasti predstava. Između kolebanja duše i sumnje postoji samo razlika u stepenu.

Pošto je čovekovo telo veoma složeno, ono može biti aficirano od jednog i istog tela na vrlo mnogo načina. A pošto jedna ista stvar na razne načine može biti aficirana, ona će moći jedan isti deo tela da aficira na razne načine. A iz svega toga izlazi da jedan isti objekt može da bude uzrok mnogih, čak i suprotnih afekata.

Hefding ukazuje na to da između postavke 17 i njenog dokaza, s jedne, i primedbe te postavke, s druge strane, postoji izvesna suprotnost: tamo se govori o istovremenosti dva osećanja, a ovde o kolebanju, dakle o smeni osećanja. *Hefding* ipak priznaje da može biti vrlo teško razlikovati jedan veoma brzi prelaz od istovremenosti *(nav. delo,* str. 96). Izvrsni psiholog uglavnom blagonaklono procenjuje mnoge Spinozine razumljive psihološke naivnosti i neizrađenosti.

Kirhman smatra da je, shodno samim Spinozinim definicijama, nemoguća istovremenost suprotnih afekata. Jer radost je povećavanje, a žalost umanjavanje delatne moći; prema tome, kad se ova dva afekta istovremeno jave, oni su uzajamno poništavaju, kao plus i minus, ili kao dva suprotna kretanja, i moraju dati ne istovremenost radosti i žalosti, nego indiferentnost *(nav. delo,* str. 93). – U ovom slučaju je dobro što se naš filozof nije dosledno držao svojih postavaka, jer da je tako postupio, tvrdio bi jednu psihološku nemogućnost. *Kirhman,* u stvari, zahteva od Spinoze apsurdnost: da strogo primeni na čovekovu unutrašnjost ono što važi u oblasti matematike.

POSTAVKA XVIII I NJEN DOKAZ

Pošto je ranije već utvrdio da čovek, aficiran predstavom jedne stvari, posmatra tu stvar kao prisutnu, mada ona ne postoji, Spinoza dokazuje da je predstava jedne stvari, kao takva, ista, – nezavisno od toga da li se ona odnosi na budućnost, prošlost ili sadašnjost. A iz toga izlazi da predstava prošle ili buduće stvari stavlja čoveka u isti afekt radosti ili žalosti, kao i predstava sadašnje stvari.

PRIMEDBA I POSTAVKE XVIII

Sadrži bliže objašnjenje onog što je već dokazano u *postavci 18*. Još naš filozof umesno napominje da su afekti što proizlaze iz predstava prošlih ili budućih stvari često pometani predstavama drugih stvari.

PRIMEDBA II POSTAVKE XVIII

Ovde filozof daje definicije afekata koji proizlaze iz predstava prošlih ili budućih stvari: nade *(spes)*, *straha* ili *plašnje (metus)*, *mirnoće duše* ili *pouzdanosti (securitas)*, *očajanja (desperatio)*, *veselosti (gaudium)* i *griže savesti* ili *razočaranja (conscientiae morsus)*.

U *Kratkoj raspravi*, u glavama 9 i 10 drugoga dela, Spinoza je definisao iste afekte, na nešto modifikovani način. – Kad o jednoj budućoj stvari shvatimo da je dobra, i da se može dogoditi, duša time dobija formu koju nazivamo nadom. Tako nada nije ništa drugo nego izvesna vrsta radosti, ali pomešana sa nekom žalošću. – Kad smatramo da će biti rđava stvar koja će doći, iz toga proizlazi jedna forma naše duše koju nazivamo strahom. – Ali kad smatramo da će stvar biti dobra, i, pri tome, da će doći nužnim načinom, onda iz toga u duši proizlazi mir, koji nazivamo pouzdanošću. A pouzdanost je određena radost, a nije, kao kod nade, pomešana sa žalošću. – Međutim, kad stvar shvatamo kao rđavu, i kad mislimo da će sigurno doći, iz toga proizlazi u duši očajanje, koje nije ništa drugo nego izvesna vrsta žalosti.

U *Kratkoj raspravi* filozof tvrdi o griži savesti da ona postaje samo iz prenagljenosti. Naime griža savesti dolazi

jedino otuda što mi nešto činimo, o čemu smo posle u nedoumici da li je dobro ili rđavo (*Opera,* knj. 1, str. 71, 73).

Niče se posebno osvrće na Spinozino shvatanje rđave i griže savesti. Pošto je postavio i obrazložio svoje tvrđenje da je prava griža savesti baš kod prestupnika kranje retka pojava, Niče produžuje: „Ovo je jednom na varljiv način došlo do svesti Spinozi (na nezadovoljstvo njegovih tumača, koji su se zato pošteno *trudili* da ga na ovome mestu rđavo razumeju, – kao na primer Kuno Fišer); kad se jedno po podne, tarući se ko zna o kakvo sećanje, predao pitanju šta je upravo za njega samoga ostalo od čuvene morsus conscientiae, – on, koji je dobro i zlo uputio među ljudska uobraženja, i sa pritajenom srdžbom branio čast svog, slobodnog Boga protiv onih hulitelja, koji su tvrdili da Bog radi sve sub ratione boni (‚a to bi značilo potčiniti Boga sudbini, što bi, zaista, bila najveća od svih besmislenosti' –). Svet se za Spinozu ponovo povukao u onu nevinost u kojoj se nalazio pre pronalaska nečiste savesti: a šta je time postalo iz morsus conscientiae)? Suprotnost gaudiumu, rekao je on, najzad, sebi, – žalost, praćena predstavom jedne prošle stvari, koja je ispala protiv svakog očekivanja." *Eth.* III prop. XVIII schol. I. II. Čitave tisuće godina *nisu drukčije nego Spinoza* osećali vinovnici zla koje je zadesila kazna u odnosu na njihov „prestup": „Ovde je neočekivano ispalo nešto naopako", – *a ne:* „Nije trebalo to da učinim . . ." *(Zur Genealogie der Moral,* Zweite Abhandlung: *„Schuld", „schlechtes Gewissen", und Verwandtes. Nietsches Werke,* Taschen-Ausgabe, Band VIII, S. 377–378.)

POSTAVKE XIX–XXIV, NJIHOVI DOKAZI I PRIMEDBE

Na način koji je iscrpan do zamorne pedantnosti, filozof određuje afekte prema tome da li se ono što volimo ili mrzimo održava, ili se uništava, i da li biva ispunjavano radošću, ili žalošću.

Među Spinozinim mnogobrojnim definicijama pozitivnih i negativnih afekata, ima nekoliko izlivenih sa reljefnom jednostavnošću. Takve su definicije afekata *sažaljenja (commi-*

seratio), naklonosti (favor), negodovanja (indignatio) i *zavisti (invidia).*

Primedba postavke 23 sadrži jedno humanije opažanje: iako se mi radujemo žalosti onoga koga mrzimo, ta radost je praćena jednim duševnim sukobom, jer se mi, u isto vreme, žalostimo žalosti bića, sličnog nama.

POSTAVKE XXV I XXVI, NJIHOVI DOKAZI I PRIMEDBE

Tu mislilac utvrđuje čovekovu težnju da o sebi i voljenoj stvari potvrđuje sve ono što izaziva radost, i da odriče sve ono što izaziva žalost; isto tako, da o omrznutoj stvari potvrđuje sve ono što je ispunjava žalošću, a da odriče sve ono što je ispunjava radošću. Povodom ovoga filozof govori o čovekovoj sklonosti da o sebi i voljenoj stvari ima bolje, a o omrznutoj stvari gore mišljenje nego što je pravo. U vezi sa ovim daje definicije *gordosti (superbia), precenjivanja (existimatio)* i *potcenjivanja (despectus).*

POSTAVKA XXVII, NJEN DOKAZ, IZVEDENI STAVOVI SA NJIHOVIM DOKAZIMA I PRIMEDBE

Ako predstavimo sebi da je neko, sličan nama, ali prema kome ne osećamo nikakav afekt, stavljen u izvestan afekt, tada će ta predstava izražavati jednu afekciju našeg tela, sličnu onome afektu. Prema tome, i mi ćemo biti stavljeni u sličan afekt. Ako, pak, mrzimo stvar, sličnu nama, bićemo stavljeni u afekt, suprotan njenome. – U vezi sa ovim podražavanjem afekata, Spinoza daje definiciju *nadmetanja (aemulatio),* i jedan osvrt na ranije definisano *sažaljenje (commiseratio).*

Još tvrdi filozof da ćemo voleti ranije ravnodušno stvorenje, ako predstavimo sebi da ono raduje biće, slično nama, a da ćemo ga mrzeti, ako to biće žalosti.

Stvar koju sažaljevamo ne možemo mrzeti, nego se trudimo da je oslobodimo njenoga jada. – Pored toga, Spinoza se osvrće na *naklonost (benevolentia),* i postavlja njenu definiciju. Svim ovim mislilac ide na to da učini nesumnjivim

kako se mi ne vezujemo sličnim osećanjima samo za bića koja volimo, nego, u krajnjoj liniji, i za svako biće koje ima organe slične našima (upor. *Branšvig, nav. delo,* str. 129).

POSTAVKA XXVIII I NJEN DOKAZ

Oslanjajući se na ono što je već ranije dokazao, Spinoza se trudi da što neospornije konstatuje čovekovu težnju da potpomogne ostvarivanju radosti, a da otkloni povode žalosti.

POSTAVKA XXIX, NJEN DOKAZ I PRIMEDBA

Filozof prelazi na zanimljivu analizu čovekovog grčevitog staranja o tome šta će ljudi misliti o njemu. Čovek se stara da radi ono za šta predstavlja sebi da mu ljudi odobravaju, a izbegava da čini ono za šta predstavlja sebi da ga ljudi preziru. – Povodom toga, definiše *slavoljublje (ambitio), uljudnost (humanitas), pohvalu (laus)* i *kuđenje (vituperium).* – U ovim izvođenjima mislilac podrazumeva da se ljudi ne udubljuju isključivo u afekt kao takav, nego da se u primanje i proživljavanje afekata upliću i drugi elementi, koji su tašti i za odbacivanje, po dubokom, ali ovde neizraženom uverenju Spinozinom.

POSTAVKA XXX, NJEN DOKAZ I PRIMEDBA

Ko je učinio nešto za šta zamišlja da drugima nanosi radost, posmatraće samoga sebe sa radošću; upravo, gledaće u samom sebi uzrok radosti. Naprotiv, on će posmatrati samoga sebe sa žalošću, ako je učinio nešto za šta zamišlja da drugima donosi žalost; to jest, gledaće u samom sebi uzrok žalosti. – Ovome sleduju definicije *slave (gloria), stida (pudor), zadovoljstva samim sobom (acquiscentia in se ipso)* i *kajanja (poenitentia).*

Povodom Spinozinog shvatanja zadovoljstva samim sobom, *Branšvig* kaže: „Ne izlazeći iz nas samih, mi u sebi nalazimo neprekidni izvor radosti, i zbog toga se svest o našoj moći i našoj slobodi zove intimnim odmorom“ *(nav. delo,* str. 132).

POSTAVKA XXXI, NJEN DOKAZ, IZVEDENI STAV I PRIMEDBA

Spinoza jako računa sa čovekovom težnjom za podražavanjem; otuda tvrdi da naš afekt prema jednoj stvari biva pojačavan našom predstavom da neko drugi oseća isti afekt prema njoj. Međutim, naša predstava da neko prezire ono što mi volimo, izaziva u nama kolebanje duše. – Otuda izlazi da svaki teži tome, da drugi voli ili mrzi ono što sam on voli ili mrzi. – Težnja čovekova da svako živi po njegovom sopstvenom nahođenju, jeste vrsta slavoljublja i, kao takva, ona je vrlo neblagotvorna, jer izaziva, kao što oštro i vrlo tačno vidi Spinoza, opšte sukobljavanje i opštu mržnju među ljudima.

POSTAVKA XXXII, NJEN DOKAZ I PRIMEDBA

Ako kakav čovek uživa u nekoj stvari, koju samo jedan može da poseduje, ostali će se truditi da on tu stvar više ne poseduje. – Spinoza nema iluzija o prirodi ljudi; proniclјivim pogledom pravoga poznavaoca intimnog bića čovekovog, on žigoše jednu od najgorih ljudskih sklonosti, – naime da ljudi sažaljevaju one kojima je rđavo, a da zavide onima kojima je dobro. Otuda iz iste osobine ljudske prirode izvodi naš filozof milosrđe, zavist i slavoljublje. – Ove konstatacije idu među psihološki najneospornije u *Etici*.

Da pokaže koliko je osobina imitovanja duboko ukorenjena u čoveku, Spinoza ističe potrebu deteta za podražavanjem, na osnovu svog shvatanja da su predstave stvari afekcije čovekovog tela.

POSTAVKA XXXIII I NJEN DOKAZ

Spinoza dosta jednostavno dokazuje nepobitnu psihološku činjenicu da u ljubavi postoji težnja za uzajamnom ljubavlju.

POSTAVKE XXXIV I XXXV I NJIHOVI DOKAZI

U prvoj postavci ističe Spinoza dosta naivno, i pomoću suviše posredne argumentacije, da je čovek tim ponosniji što

predstavlja sebi da ga voljena osoba više voli. – U drugoj dokazuje, kako će predstava čovekova da je voljena ličnost vezana sa drugim istom ili većom vezom prijateljstva nego sa njime, izazvati u njemu mržnju prema voljenoj ličnosti, a zavist prema predmetu njenog prijateljstva. – Kad ovako tvrđenje postavlja, mislilac vrši jedno prilično grubo i kategoričko uopštavanje, ne uzimajući u obzir često vrlo složena događanja i čudna sukobljavanja osećanja u unutrašnjosti onoga ko voli.

PRIMEDBA POSTAVKE XXXV

U njoj filozof definiše *ljubomoru (zelotypia)*, koja je kolebanje duše između ljubavi i mržnje; sem toga, daje iscrpniju analizu ovog afekta. Potom dodaje veoma grub i neukusan osvrt na ljubav prema ženama, koji završava čudno naivnom konstatacijom. – Uopšte, među filozofovim razrađivanjima afekata ima dosta neuspelosti i izlišnosti, i obilje po sebi razumljivog. Spinoza nije suvereno pouzdan na psihološkom terenu. Nesravnjivo je sigurniji bio dok se kretao u području ontologije; istinitiji će biti kad bude zašao u etičke probleme, koje se, svom svojom duhovnošću, stara da, što uspelije, prebaci na plan večnosti.

POSTAVKA XXXVI, NJEN DOKAZ, IZVEDENI STAV SA DOKAZOM I PRIMEDBAMA

Tvrđenje po kome čovek želi da jednu stvar, u kojoj je jednom uživao, poseduje u istim prilikama kao prvi put, – obraća suviše pažnje okolnostima koje su u ljubavi, ipak, od sekundarnog značaja. Preterano je Spinoza uopštio i to da će nedostajanje jedne od tih okolnosti izazvati žalost u onom ko voli. – Povodom ovoga mislilac je definisao *čežnju (desiderium)* sa uspelom uprošćenošću.

POSTAVKE XXXVII I XXXVIII I NJIHOVI DOKAZI

Spinoza uči da je žudnja čovekova tim veća što je veći afekt (žalost, radost; mržnja, ljubav) iz kojeg proizlazi. Vrlo simplicistički tvrdi da se pojačava mržnja, kojoj je prethodila

ljubav, i to prema stepenu negdašnje simpatije. – Pri postavljanju ovakvih tvrđenja, filozofu je bilo glavno da očuva svoje geometrijske dedukcije; zato je ovde, još jednom, učinio grubo uopštavanje, i pokazao se neosetljiv za dublja psihološka razaznavanja i finija senčenja. – *Hefding* dobro uviđa: „Spinoza ne pominje da postoji jedna granica za povećavanje pomoću kontrasta" *(nav. delo,* str. 99).

POSTAVKA XXXIX I NJEN DOKAZ

U trećoj knjizi *Etike* Spinoza je dao neosporne dokaze da dobro poznaje čovekovu samoživost, zavidljivost i druge njegove negativnosti. Tako i ova postavka sadrži generalizaciju da će čovek težiti da učini zlo onom koga mrzi; u toj težnji kočiće ga samo bojazan da činjenjem zla ne navuče na sebe veće zlo. Nasuprot tome, onaj ko nekog voli, trudiće se da mu učini dobro „po istom zakonu". – Ovakvom postavkom filozof, još jednom, posvedočava svoju gotovost da povlači suviše realističke psihološke linije, i svoju često ispoljavanu nemoć za utančanija zapažanja razlika između osećanja raznih subjekata.

PRIMEDBA POSTAVKE XXXIX

Odredbe *dobra (bonum)* i *zla (malum)* filozof čini tesno zavisnima od raznih afekata pojedinih ličnosti. Spinozino shvatanje dobra i zla na ovome mestu jeste čisto relativističko. – Još definiše uspešno *strah (timor), stidljivost (verecundia)* i *preneraženost (consternatio).*

POSTAVKE XL I XLI SA NJIHOVIM DOKAZIMA, PRIMEDBAMA I IZVEDENIM STAVOVIMA

Oslanjajući se potpuno na svoju koncepciju o podražavanju afekata, Spinoza opet izvodi suviše opšti zaključak da bezrazložna ili nezaslužena mržnja izaziva uzajamnu mržnju, a da ista takva ljubav izaziva uzajamnu ljubav. Sasvim su nebitna dalja izvođenja koja filozof daje, u vezi sa ovim, – a koja se odnose na slučajeve kad čoveka mrzi neko koga

on voli, ili voli neko koga on mrzi, ili mu čini zlo neko indiferentan. Isto tako neprodubljene su i psihološki nedovoljno motivisane i njegove definicije afekata *gneva (ira), osvete (vindicta), zahvalnosti ili blagodarnosti (gratia, seu gratitudo)* i *svireposti (crudelitas).*

POSTAVKA XLII I NJEN DOKAZ

Jedna opšte poznata, upravo po sebi razumljiva misao razvijena je ovde suvo i bez dubljeg psihološkog obrazloženja, koje bi ovu postavku moglo opravdati.

POSTAVKE XLIII I XLIV SA NJIHOVIM DOKAZIMA I PRIMEDBOM

Ne uzimajući u obzir odstupanja koja se javljaju u iskustvu, Spinoza opet uopštava, – postupno razvijanim dokazivanjem, oslonjenim na već izvedene postavke, – da se mržnja povećava uzajamnom mržnjom, a da ljubavlju može biti uništena. – Iskustvo još jače demantuje psihološki skroz neistinitu tvrdnju da se mržnja, pobeđena ljubavlju, pretvara u ljubav, koja je veća nego da joj mržnja nije prethodila. – Sam Spinoza primetio je neodrživost ovakvoga tvrđenja, koje iskustvo, na svakom koraku, drastično pobija, – pa stoga u *primedbi postavke XLIV* pokazuje da je ono neprimenljivo u praksi, na taj način što ga svodi *ad absurdum* neprihvatljivim primerima, koji bi, čisto logički uzeto, morali biti njegova konzekvencija.

POSTAVKA XLV I NJEN DOKAZ

U suvoj formuli izražena je zaobilazna posledica ranije već rečenih misli.

POSTAVKA XLVI I NJEN DOKAZ

Spinoza empirijski uspelo svodi ljubav i mržnju prema staležima i narodnostima na imena, koja označavaju množinu individua jednog staleža ili jedne narodnosti. Povod za lju-

bav ili mržnju ove vrste može da pruži samo jedan jedini individuum kakvog staleža ili narodnosti.

POSTAVKA XLVII, NJEN DOKAZ I PRIMEDBA

Dosta je humana ova propozicija, po kojoj čovek oseća radost, pomešanu sa izvesnim sastojkom žalosti, zbog toga što pati ili propada predmet koji on mrzi. A to osećanje, složeno iz suprotnih elemenata, javlja se otuda što je predmet čovekove mržnje ljudski individuum, to jest stvor sličan samome njemu. – U primedbi, Spinoza zaobilaznim i mutnim načinom još jednom utvrđuje da radost od mržnje ne može biti čista. – Pored toga, naivno tumači uzrok uživanja koje ljudi osećaju kad se sete srećno prebrođenih opasnosti.

U ovoj postavci filozof je već pokazao da mu je bio blizak etički stav samilosti prema ljudima. Međutim, taj stav dosad kod njega još nije bio izražen sa oduševljenjem, svojstvenim velikim moralistima. – Pored toga, Spinozino plemenito tvrđenje nije dobilo zadovoljavajuću formulu. Trebalo je da naš mislilac doda da punu zluradost ne mogu osetiti ljudi u kojima živi sposobnost za moralno samousavršavanje. S druge strane, valjalo je da Spinoza istakne kako etički potpuno prekaljeni ljudi nikog ne mrze, pa, prema tome, uopšte ne mogu ni osećati zluradost.

POSTAVKA XLVIII I NJEN DOKAZ

Sa naivnom ozbiljnošću, filozof opet dokazuje jednu po sebi razumljivu konstataciju. Gomilanje postavaka ove vrste doprinosi samo opterećenju arhitektonike Spinozine filozofske zgrade.

POSTAVKA XLIX, NJEN DOKAZ I PRIMEDBA

Ljubav ili mržnja prema stvari koju zamišljamo kao nezavisnu od drugih i slobodnu, veće su – kad je uzrok isti – nego prema nužnoj stvari, – jer u prvome slučaju nema nikakvih predstava koje slabe dejstvo te stvari na nas. – Pošto ljudi veruju da su slobodni, oni osećaju veću ljubav ili mr-

žnju jedni prema drugima nego prema ostalim stvarima, za koje smatraju da su potčinjene opštoj nužnosti prirode.

Ovde je Spinoza tačno uočio da naše osećanje slabi, kad uviđamo da je njegov uzrok član opšte kauzalne nužnosti. Razume se da naš filozof smatra sve stvari u prirodi kao podjednako nužne; zato se, u okviru njegovog sistema, ne može govoriti o stvarima, slobodnim u pravom smislu, nego samo o stvarima, slobodnim prema našoj predstavi, koja nije istinita.

POSTAVKA L, NJEN DOKAZ I PRIMEDBA

Filozof dodiruje ovde postanak sujeverja, na taj način što utvrđuje da svaka stvar može slučajno biti uzrok nade ili straha, i da se ona, u prvom slučaju, zove dobrim, a u drugom rđavim predznakom. – Upravo, misao našeg filozofa jeste da svaki afekt kao takav, u krajnjoj liniji, može da sadrži u sebi jedan element sujeverja.

Povodom ovoga *Kušu* kaže: „Svaka strast je praznoverna. Ona pripisuje izvesnim predmetima ili izvesnim ličnostima preimućstvo da dele radost i žalost“ (*nav. delo,* str. 226).

Još ističe Spinoza uzajamnu povezanost nade i straha, i neočekivano ljubav i mržnju čini zavisnima od nade i straha.

O predznacima govori Spinoza iscrpnije u svom *XVII pismu,* upućenom *Balingu.* „Posledice moći predstavljanja proizlaze iz sastava ili tela, ili duha . . . Vidimo, isto tako, da je moć predstavljanja opredeljena samo od sastava duše; zato što, kao što znamo iz iskustva, u svemu ide za tragovima razuma, i svoje predstave i reči u istom redu spaja i vezuje jedne sa drugima, kao razum svoje dokaze tako da gotovo ništa, o čemu moć predstavljanja odmah ne obrazuje neku sliku, ne možemo da razumemo. Kad je to tako, kažem, onda sve posledice moći predstavljanja, koje polaze od telesnih uzroka, ne mogu nikad da budu *predznaci* budućih stvari; pošto njihovi uzroci ne sadrže u sebi nikakve buduće stvari.

Ali posledice moći predstavljanja ili predstave, koje imaju svoje poreklo u sastavu duha, mogu da budu *predznaci* neke buduće stvari, jer duh može nejasno da predoseti nešto što je buduće. Otuda se to može tako sigurno i živo predsta-

viti sebi, kao da je stvar ove vrste prisutna." (*Opera*, knj. IV, str. 77.)

U ovom pismu filozof je dao objašnjenje predznaka, koje nedostaje u gornjoj postavci *Etike*. Međutim tek ovo objašnjenje baca svetlost na podlogu iz koje logički proizlazi L postavka.

Ideja o predznacima odaje Spinozinu svesnost o tome da ima duhovnih i duševnih pojava, nepodvodljivih pod racionalistička objašnjenja, – pri svem tom što se on trudi da, i u odnosu na ovo pitanje, pruži jedno prihvatljivo tumačenje razumom. Uostalom, ovo nije jedini slučaj da ovaj mislilac, u svom stvaranju, uzima u obzir iracionalne elemente čovekove unutrašnjosti i njegovog života. A ova činjenica posvedočava širinu Spinozinog pogleda na svet, i njegovo preimućstvo nad ostalim jednostranim racionalistima.

POSTAVKA LI, NJEN DOKAZ I PRIMEDBA

Ovde je utvrđen subjektivitet reagiranja na afekcije jednog istog predmeta od strane raznih ljudi, kao i relativitet reagiranja jednog istog čoveka, u raznim vremenima, na afekcije istog predmeta. – U primedbi filozof navodi vrlo jednostavne primere, da osvetli svoju tezu po kojoj su ljudi različiti i po svojim afektima, i po svojim sudovima. Po Spinozi, ljudi se razaznaju jedni od drugih upravo prema toj razlici afekata. – U krajnjoj liniji, u samim ljudima, upravo u njihovoj prirodi, leži uzrok njihovih afekata. A ova konstatacija može ljude ili da ožalosti, u slučaju *kajanja (poenitentia)*, ili da ih umiri i duhovno okrepi, u slučaju *zadovoljstva samim sobom (acquiescentia in se ipso)*. – *Branšvig* primećuje da je *acquiescentia in se ipso*, unutrašnji mir duše, najviše dobro kome težimo (*nav. delo*, str. 162).

POSTAVKA LII, NJEN DOKAZ I PRIMEDBA

Sadrži zapažanje da čovekovu pažnju naročito privlače predmeti koji imaju na sebi nešto karakteristično; međutim, njegova pažnja mnogo je manje budna za predmete koji nemaju na sebi ničeg svojstvenog. Povodom ovoga, filozof daje odredbe

raznih vrsta *divljenja* ili *čuđenja (admiratio)*, prema njegovom odnosu na razne predmete; uz to, postavlja i odredbe *preziranja (contemptus)*, – kao suprotnosti divljenju, – i afekata što proističu iz preziranja. Spinoza postupa kao moderan psiholog kad izjavljuje da su imena afekata neadekvatna, jer su data više prema običnoj upotrebi, nego prema preciznom poznavanju njihove suštine.

Povodom Spinozinog shvatanja divljenja, *Kušu* piše: „Divljenje nije strast, nego je naročita nijansa, koju može uzeti svaka strast, kad je nova, i kad joj još nigde nije pronađen uzrok" (*nav. delo*, str. 220).

POSTAVKE LIII–LV, SA NJIHOVIM DOKAZIMA, IZVEDENIM STAVOVIMA I PRIMEDBAMA

Ove tri postavke organski su povezane: duh se sve više raduje, što jasnije posmatra sebe i svoju moć delanja; prema tome, on se trudi da ima predstavu isključivo onoga što uspostavlja i afirmira njegovu moć delanja; jer tim samim što predstavlja sebi svoju nemoć, duh se žalosti. – Razume se da predstave pohvala drugih ljudi povećavaju čovekovo uživanje u sopstvenoj aktivnosti, a da ga predstave kuđenja žaloste, jer ojačavaju u njemu svest o vlastitoj nemoći. – Povodom ovoga, Spinoza utvrđuje odredbe *skrušenosti (humilitas)*, s jedne i *samoljublja (philautia)* ili *zadovoljstva samim sobom (acquiescentia in se ipso)*, s druge strane. – On živo slika naličja, i egoistične i nesocijalne strane dva poslednja osećanja, uzimajući u obzir ono što se nalazi ispod površine i privida na čoveku. Dodaje i jednu karakteristiku *zavisti (individia)*, u kojoj netačno tvrdi da čovek zavidi samo jednakome sebi, dok njegova zavist ne pogađa one čija su preimućstva daleko nadmašila normu ljudske prirode.

POSTAVKA LVI, NJEN DOKAZ I PRIMEDBA

Spinoza postavlja onoliko vrsta osnovnih afekata (*radosti, žalosti i žudnje*), i afekata iz njih složenih, ili za njih izvedenih, koliko ima vrsta predmeta od kojih je čovek aficiran. Još jednom naglašava da je žudnja sama suština ili priroda svakog ljudskog individuuma. Između vrlo mnogo vrsta afe-

kata, filozof daje odredbe niza najvažnijih; iz tih odredaba izlazi očevidno da se vrste jednog afekta razlikuju prema predmetima koji ih izazivaju; upravo, da se isti afekt razlikuje prema predmetu na koji se odnosi. Sva ova raščlanjavanja i kategorisanja čini Spinoza zato što čvrsto veruje da je moguće odrediti dokle dopire moć duha u obuzdavanju afekata, tek kad se shvate zajedničke osobine afekata i duha.

POSTAVKA LVII, NJEN DOKAZ I PRIMEDBA

Vrlo umesno insistira Spinoza na individualnosti svakog afekta svake pojedine ličnosti. Naime, afekt jedne ličnosti otkriva njenu suštinu ili individualnost. Shodno tome, afekti pojedinih ličnosti razlikuju se prema razlici njihovih suština. Ili, opštije govoreći, afekt se razlikuje prema razlici subjekata na koje se odnosi. Ovo filozof dokazuje pomoću definicija svoja tri osnovna afekta, računajući, kao i u dokazu prethodne postavke, pre svega s time da je žudnja sama priroda ili suština svakog čoveka. – Svoju postavku o razlici između afekata raznih bića, koja je shodna njihovoj prirodi, filozof primenjuje i na „nerazumna bića". to jest na životinje, kojima ne osporava osećaje. Afekti životinja različiti su od afekata ljudi onoliko koliko se priroda jednih razlikuje od prirode drugih. – Pošto je svršio izlaganja o individualnim razlikama između afekata raznih individua, Spinoza izjavljuje da se sve što je utvrdio odnosi na čoveka kao pasivno biće; ali mu preostaje da još govori o afektima koje ima čovek kao aktivno biće.

POSTAVKE LVIII I LIX, NJIHOVI DOKAZI I PRIMEDBA

Filozof određuje da, od tri osnovna afekta, samo radost i žudnja mogu biti i stanja trpljenja i stanja delanja. Prema Spinozinom stanovištu, aktivni afekti u pravom smislu jesu oni koji su determinirani adekvatnim idejama. Samo afekti radosti i žudnje mogu biti aktivni, to jest, oni jedini mogu proizlaziti iz aktivnosti duha. Žalost ne može biti aktivan afekt, jer

ona umanjuje ili ograničava delatnu moć duha. – *Hefding* dobro napominje da u *dokazu postavke 59* Spinoza izrično izjednačuje *moć razumevanja (potentia intelligendi)* sa *moći delanja (potentia agendi)*. – Ali filozof je ranije dokazao da se nagon za samopotvrđivanjem manifestuje i ukoliko čovek ima jasne i razgovetne, i ukoliko ima nejasne ideje ili predstave. Povodom ovoga *Hefding* primećuje da se nigde tako jasno ne vidi borba između intelektualizma i voluntarizma kod Spinoze, kao ovde *(nav. delo,* str. 100).

Sva delanja što proizlaze iz aktivnih afekata, naš mislilac uračunava u *jačinu duha (fortitudo),* – koju deli u *jačinu volje (animositas)* i *plemenitost (generositas),* i daje definicije poslednja dva afekta. – *Branšvig* konstatuje da jačina volje remizira ceo individualni, a plemenitost ceo socijalni moral. To su dva lica jačine duha, racionalne hrabrosti; kad su ujedinjena, ona obezbeđuju veličinu i pravu slobodu čovekovu *(nav. delo,* str. 173).

Spinoza smatra da je na ovaj način objasnio, i iz njihovih prvih uzroka izveo *praecipuos affectus animique fluctuationes.* – Poetično izjavljuje da se mi ljudi kolebamo, pokretani od spoljnih uzroka, a da ne poznajemo sopstvenu sudbinu. – Međusobne kombinacije raznih afekata daju brojem neodredljivu raznovrsnost afekata. Ali nabrajati afekte i dalje, sem najvažnijih, bilo bi beskorisno, – po umesnom uviđanju našeg mislioca.

Uz ovo, filozof dodaje grubu analizu *gađenja (fastidium)* i *odvratnosti (taedium),* – u nameri da pokaže kako je zasićenost siguran način da se uništi ljubav. Međutim, prelazi preko spoljnih afekcija tela, koje se javljaju kod afekata, pošto se one ne odnose na duh.

O većim delom suvoj i apstraktnoj, ili, mestimično, grubo realističkoj psihologiji osećanja Spinozinoj, izloženoj u trećoj knjizi *Etike, Hefding* ima povoljno mišljenje. Smatra da je ona data sa težnjom za naučnom objektivnošću; još više, da se kod Spinoze javljaju najvažnija pitanja psihologije; tako odnos između osećanja i nagona, uticaj predstava na život osećanja, pomeranje motiva, dejstvo kontrasta (različito od poređenja), ekspanzija itd. *(nav. delo,* str. 102). – U stvari, svoju psihologiju osećanja izradio je naš mislilac kao podlogu

za razlaganja, koja će dati u četvrtoj i petoj knjizi *Etike*. „Jer za ono što nameravamo, naime za određivanje snaga afekata i moći duha nad njima, dovoljno nam je da imamo opštu definiciju svakog afekta" *(prim. post. LVI, dela 3)*.

DEFINICIJE AFEKATA

Nizom definicija afekata završava se treći deo *Etike*; filozof se, uglavnom istim izrazima, vraća i na neke afekte koje je već pretresao, – da upotpuni svoja razlaganja. Ali u ovim definicijama ima i modifikacija ranije utvrđenog, a i novih pojedinosti. Izvesno je da u njima ima katkad i praznog verbalizma i neveštih slaganja izraza. Neka od ovih racionalistički zamišljenih tvrđenja o afektima svode se na mirna, ujednačeno-geometrijska, ali, u krajnjoj liniji, ipak donekle nebitna razlaganja.

Neke definicije prate *Objašnjenja*, koja su data radi toga da bi, bližim raščlanjavanjima, definicije postale pristupačnije. – U svakom slučaju, ono što je Spinoza dodao u ovim definicijama, nije ni tako bitno, ni tako složeno i zamršeno, da bi mu bila potrebna posebna opširnija tumačenja. Naprotiv, naš mislilac je u ovim, katkad izrazito apstraktnim definicijama afekata jasniji nego na mnogim drugim mestima u *Etici*.

OBJAŠNJENJE VI DEFINICIJE

Pod piscima, Spinoza ovde podrazumeva Dekarta. Navedena definicija odnosi se na *De passionibus animae*, II, art. 79.

DEFINICIJA XXIV

Karakteristično je po etički stav Spinozin da u milosrđu filozof vidi jedan oblik ljubavi, dok je u sažaljenju gledao jednu vrstu žalosti *(definicija XVIII)*.

OBJAŠNJENJE XXVII DEFINICIJE

Prema ovom izlaganju izlazi da vaspitanje stvara etičku podlogu, na kojoj se dižu osećanja zadovoljstva samim sobom ili kajanja.

OBJAŠNJENJE XXXI DEFINICIJE

Spinoza nije održao svoje obećanje da objasni kako bestidnost nije afekt.

Međutim, u *Kratkoj raspravi*, u 12. glavi 2. dela, on govori o sramu i bestidnosti. „Sram je izvesna žalost koja u nekome postaje kad vidi da njegov postupak drugi preziru, – bez obzira na neku štetu ili korist koja bi se imala u vidu.

Bestidnost nije ništa drugo nego lišenost ili odbacivanje stida, ali ne razumom, nego ili iz nepoznavanja srama, – kao kod dece, divljaka itd., – ili otuda što je čovek bio izložen velikome preziranju, pa se bezobzirno ne osvrće ni na šta . . .

Što se, dalje, bestidnosti tiče, ona nam se tako prikazuje, da nam je potrebna samo njena definicija, pa da uvidimo njenu ružnoću, – i to će nam biti dovoljno" *(Opera*, knj. I, str. 75).

OBJAŠNJENJE XLIV DEFINICIJE

Da je Spinozi bila jasna čovekova priroda sa njenim negativnostima, vidi se po njegovom veoma tačnom tvrđenju da slavoljublje podstiče i jača sva druga osećanja, i da se stoga veoma teško može savladati. Mislilac je imao dovoljno prilike da patnički iskusi u kakve sve zastranjenosti, nedopuštenosti i svireposti vodi neprosvećene ljude žudnja za slavom.

OBJAŠNJENJE XLVIII DEFINICIJE

Pet afekata, o kojima Spinoza kaže da nemaju suprotnih, jesu, prema *prim. postavke 56, dela 3,* sledeći: oblapornost (neobuzdanost), pijanstvo, pohota, srebroljublje (lakomost) i slavoljublje.

Još filozof obeležava skromnost kao vrstu slavoljublja, i poziva se na *primedbu postavke 29, dela 3,* gde uljudnost (ljubaznost, čovečnost) dovodi u vezu sa slavoljubljem. U stvari, u *XLIII definiciji afekata,* Spinoza izjednačuje uljudnost sa skromnošću *(humanitas, seu modestia).*

OPŠTA DEFINICIJA AFEKATA

Nedosledno svom ranijem gledištu da afekti mogu biti i aktivni i pasivni, filozof označava afekte samo kao pasivna stanja, i izjednačuje ih sa nejasnim idejama.

Primećeno je da deo istine koji se nalazi u teoriji emocije, zvanoj periferijska, postoji već u ovoj Spinozinoj formuli.

Svoju opštu, definiciju afekata, koja je dosta kompleksna, mislilac u *Objašnjenju* analizira pregledno i postupno. Ovu svoju analizu vezao je on za osnovne pretpostavke svoje psihologije; zato je ona nesumnjivo jedna od najbolje izlivenih u ovome delu *Etike.*

*

* *

Bidni tvrdi da je Spinoza osnivač psihologije kao nezavisne nauke, ako se pod psihologijom podrazumeva istraživanje zakona duha, – jer je on prvi koncipirao princip da su duh i telo jednakog statusa, i da su oba podjednako potčinjeni nužnim zakonima *(nav. delo,* str. 373). Po *Bidniju,* direktna linija razvića naučne psihologije u smislu psihofizičkih zakona ide od Spinoze i Lajbnica ka Herbartu, Johanesu Mileru, Veberu, Fehneru i Vuntu *(ibid.,* str. 375). *Bidni* smatra da su nemački psiholozi XIX veka cenili originalnost Spinozine misli, i, idući za njim, eksperimentalno su istraživali zakone duhovnog života *(ibid.,* str. 377). Oni su shvatili da značaj Spinozine psihologije emocija leži u činjenici da on smatra duh kao eficijentni, dinamični mehanizam, potčinjen sopstvenim univerzalnim zakonima, koji ima determinirani odnos prema fiziološkim procesima *(ibid.,* str. 378).

U stvari, treći deo *Etike* obeležava, nesumnjivo, Spinozu kao pretežno spekulativnog psihologa, kome je nedostajao izrazitiji smisao za promatranje i raščlanjavanje gibanja i kolebanja unutrašnje dinamike čovekove. Ovaj monist, u svojoj mudračkoj prosvetljenosti i duševnoj nepokolebljivosti, ostao je stran afektima. Iako nije stajao na empirijskoj podlozi, njegova analiza afekata ostaje jedna impozantna, neuzburkano-razumska tvorevina o najbolnijim i najnemirnijim sastojcima čovekove unutrašnjosti.

ČETVRTI DEO ETIKE

O LJUDSKOM ROPSTVU, ILI O SNAZI AFEKATA

Naslov ove knjige ne iscrpljuje njenu sadržinu, jer u njoj filozof govori i o putu i sredstvima što vode slobodi čoveka koji ume da pobedi afekte. U vezi sa tim, svoj znameniti opis slobodnog čoveka dao je naš filozof baš u ovoj knjizi. U svakom slučaju, sadržaj četvrte knjige *Etike* eminentno je moralan. Nasuprot *Vuntu (Ethik,* II, S. 113), koji s pravom tvrdi da su kozmologija i teorija saznanja za Spinozu samo sredstvo i priprema za sticanje jednog etičkog shvatanja o svetu, *Hefding (nav. delo,* str. 197) neobrazloženo smatra da su etičkj elementi kod Spinoze samo jedan prolazni stadijum. – Uistinu, etičke doktrine su ishodište čitavog sistema našeg mislioca.

PREDGOVOR

Ovaj opsežniji predgovor priprema uveliko zemljište za Spinozina pretežno etička razmatranja. Pre svega, filozof ispituje pojmove savršenstva i nesavršenstva, dobrog i rđavog, i označava da se oni primenjuju na stvari prirode, na taj način što se vrši poređenje njih sa univerzalnim pojmovima i uzorima stvari, obrazovanim od ljudi. Dokazujući da ljudi obeležavaju stvari kao savršene i nesavršene više iz predrasude nego iz pravog poznavanja stvari, Spinoza nastavlja svoje pobijanje pretpostavke da priroda dela shodno nekom cilju, –

koje je otpočeo u *Dodatku* prve knjige. Po našem misliocu, i postojanje i delanje prirode ili Boga proizlaze iz nužnosti, i nemaju nikakvog principa niti cilja. Finalni uzrok jeste u stvari pojedinačni ljudski prohtev; a ovaj je, upravo, eficijentni uzrok koji se posmatra kao princip neke stvari. Savršenstvo i nesavršenstvo, dobro i rđavo jesu modusi mišljenja, upravo pojmovi koji se obrazuju uzajamnim poređenjem individua iste vrste ili roda i poređenjem stvari.

Kako filozof shvata poređenje, vidi se iz njegovog *XXI pisma Jan Blojenberhu.* Tu, naime, on kaže, da biti lišen ne znači radnju lišavanja, nego znači, samo prostu oskudicu, koja, po sebi, nije ništa. Ona je samo biće razuma, ili modus mišljenja, koji mi obrazujemo poređenjem stvari jednih sa drugima. „Dico igitur primo privationem non esse privandi actum; sed tantum simplicem, et meram carentiam, quae in se nihil est, est quippe ens rationis tantum, vel modus cogitandi, quem *formamus, quum res invicem comparamus.*" *(Opera, vol.* IV, p. 128.)

Dalje, u predgovoru četvrtom delu *Etike,* mislilac utvrđuje da je, za njega, savršenstvo jedne stvari stvarnost ili suština njena, bez obzira na njeno trajanje. Naime, suština stvari ne sadrži u sebi nikakvo određeno vreme postojanja.

Spinoza je ukazao na to da su relativna istovremena procenjivanja jedne i iste stvari od raznih ličnosti. – Razlaganje relativizma u oblasti predstavljanja, kao prve vrste saznanja, spada u jednu od njegovih omiljenijih tema.

Naš filozof ipak pristaje na to da se zadrže pojmovi savršenstva, nesavršenstva, dobrog i rđavog, – kao sredstva što nas približavaju od nas postavljenom uzoru ljudske prirode, ili nas od njega udaljuju. Ovo pristajanje, proizašlo, u stvari, iz osvrta na ono što je korisno za čoveka, jeste kompromis, i znači ogrešenje o strogo determinističko stanovište.

Ovaj predgovor važan je i stoga što u njemu mislilac određeno i izrično izjednačuje Boga i prirodu *(Deus, seu natura).*

U svojoj *Kratkoj raspravi,* u 10. glavi 1. dela, Spinoza govori o pojmovima dobrog i rđavog. „Neke stvari su u našem razumu, a nisu u prirodi, i tako su one naše sopstveno delo, i služe tome da se stvari jasno saznaju. Pod njima shvatamo sve relacije koje se odnose na razne stvari, i njih nazivamo

bićima razuma *(entia rationis).* Sad je pitanje da li dobro i rđavo spadaju pod stvari razuma, ili pod realne stvari. Ali pošto dobro i rđavo nisu ništa drugo nego relacije, van sumnje je da moraju biti uračunati u stvari razuma, – jer nikad se ne kaže da je nešto dobro, sem s obzirom na nešto drugo, što nije tako dobro, ili što nam nije tako korisno kao nešto drugo. Tako se kaže da je jedan čovek rđav, samo s obzirom na nekoga ko je bolji, ili da je jabuka rđava, samo s obzirom na drugu koja je dobra ili bolja.

Sve to bilo bi nemoguće reći kad ne bi postojalo bolje ili dobro, u odnosu na koje se tako naziva.

Dakle, kad se nešto naziva dobrim, to ne znači ništa drugo, nego da se dobro slaže sa opštom idejom koju mi imamo o takvim stvarima. I otuda moraju stvari, kao što smo već ranije rekli, da se slažu sa njihovim posebnim idejama, čije biće mora biti jedna savršena bitnost, – a ne sa opštim idejama, jer one tada nikako ne bi postojale.

Radi potvrde ovog što smo sad kazali, mi ćemo – kako je stvar za nas jasna – ipak na završetku rečenoga dodati još ove sledeće dokaze:

Sve stvari, koje postoje u prirodi, jesu ili stvari ili radnje. A dobro i rđavo nisu ni stvari, ni radnje. Dakle, dobro i rđavo nisu u prirodi. Jer, kad bi dobro i rđavo bili stvari ili radnje, oni bi morali imati svoje definicije. Ali dobro i rđavo (kao na primer dobrota Petrova i rđavština Judina) nemaju nikakve definicije, van suštine Petrove i Judine, jer ova (suština) jeste jedina u prirodi, a one (dobrota i rđavština) ne daju se definisati nezavisno od suštine Petrove i Judine. Dakle, kao i napred, – sleduje da dobro i rđavo nisu stvari ili radnje koje su u prirodi" *(Opera,* knj. I, str. 49–50).

DEFINICIJE

Prva i druga definicija imaju čisto utilitaristički smer. One stoje u vezi sa shvatanjem iznesenim u predgovoru.

U trećoj i četvrtoj definiciji date su odredbe slučajnih i mogućih stvari. Postojanje ili nepostojanje slučajnih stvari ne sleduje nužnim načinom iz njihove suštine. Pojedinačne stvari su moguće, kad mi ne uviđamo nužnost njihovih uzroka.

U petoj definiciji filozof daje površnu odredbu suprotnih afekata, koji vuku čoveka u raznim pravcima, mada su iste vrste. – Povodom ove definicije, *Branšvig* kaže: „Priroda ljudskih strasti hoće da se jedna strast nikad ne održava identična samoj sebi; da, nužnim načinom, sreta – dolazeći od samoga individuuma, ili od nekoga stranoga individuuma – jednu strast koja joj je suprotna, to će reći, koja teži da odvuče čoveka u protivnom pravcu" *(nav. delo,* str. 138).

U šestoj definiciji mislilac se poziva na ono što je ranije već utvrdio o afektu, u njegovome odnosu na buduću, sadašnju ili prošlu stvar, – onda kad je postavio definicije nade, straha itd. Uz to, dodaje jedno neprecizno objašnjenje predstavljanja vremenog i prostornog odstojanja.

Pod ciljem neke radnje Spinoza razume prohtev za njom, u sedmoj definiciji. Povodom toga, *Kirhman (nav. delo,* str. 121) dobro primećuje da cilj nije prohtev, nego da je ono što se želi.

Naposletku, u osmoj definiciji, vrlina, koja je sama čovekova suština, izjednačena je sa njegovom moći delanja. – Ideja Spinozina jeste da je vrlina individualna, i da se odnosi i može se odnositi samo na ličnost.

AKSIOMA

Jedina aksioma ove knjige utvrđuje da od svake pojedinačne stvari u prirodi postoji druga, jača, koja je može uništiti. – *Očevidno* je da pojedinačne stvari, o kojima Spinoza ovde govori, jesu stvari u prostoru i vremenu.

Kirhman ima potpuno pravo kad kaže da ova aksioma nije nikako po sebi razumljiva, i da joj treba dokaz. Isto tako, on je dobro osetio, u ovoj aksiomi, skolastičko mešanje mišljenja i bića *(nav. delo,* str. 121).

Povodom ove aksiome *Kušu* piše: „. . . realne stvari, onakve kao što ih čovek predstavlja, postojale su u izvesnom momentu, a ne u izvesnom drugom; one su ušle na scenu, sledovale su jedne drugima; uništile su jedne druge; jača je poništila slabiju; svaka od njih digla se ne zna se iz koga ništavila, da bi se u njega opet vratila" *(nav. delo*, str. 264).

POSTAVKA I I NJEN DOKAZ

Filozof je već u drugoj knjizi *Etike (postavke 33 i 35)* utvrdio da nema ničeg pozitivnog u idejama, zbog čega se one nazivaju lažnima, – nego se lažnost ili zabluda sastoji u oskudici saznanja, koju sadrže u sebi neadekvatne ideje. – Međutim, u ovoj postavci, on razvija da su neadekvatne ideje istinite, ukoliko se odnose na Boga. Ako bi, dakle, istinito saznanje uklanjalo ono što lažna ideja ima pozitivnog, onda bi bila uklonjena, tim samim, i istinita ideja. A iz toga izlazi da istinito saznanje ne uklanja ništa od onog što lažna ideja ima pozitivnog. – To jest, kad se istina pojavi posle zablude, ona nema moći da uništi elemente istine, koje je zabluda sadržala u sebi; pretpostavka da bi ona to mogla, jeste neodrživa, pošto bi to značilo pretpostaviti kako u moći istine leži da uništi samu sebe (upor. *Branšvig, nav. delo,* str. 142).

PRIMEDBA POSTAVKE I

Zabluda, po Spinozi, dolazi otuda što predstava više pokazuje sadašnje stanje čovekovog tela nego prirodu spoljnog tela. Otuda, na primer, mi imamo uvek istu čulnu sliku sunca, nezavisno od toga da li imamo ili nemamo saznanje o njegovom istinitom odstojanju od nas. Isto tako, mi uvek imamo čulnu sliku sunca koje se reflektuje u vodi, mada znamo gde se sunce u stvari nalazi. Uopšte, predstave kojima se duh vara ne iščezavaju zbog prisustva istinitog, nego zbog toga što im staju nasuprot druge predstave, jače od njih.

POSTAVKE II–V, SA NJIHOVIM DOKAZIMA I IZVEDENIM STAVOM

U njima je dokazana čovekova zavisnost od spoljnih uzroka, i ukazano je dovoljno jasno da je čovek potpuno sputan nužnošću prirode i njenim neumitnim redom.

Čovek je samo deo prirode, koji se bez ostalih njenih delova ne može shvatiti. Otuda on trpi promene koje ne mogu da se izvedu iz zakona njegove prirode, ili čiji je on samo delimični uzrok. – Pošto je čovek modus atributa supstancije ili Boga, i pošto je nužno spleten u neraskidivi kauzalni red

modusa, – iz toga izlazi da uvek postoji nešto moćnije od čoveka, ili da snaga, kojom on traje u egzistiranju, mora biti ograničena snagom drugih stvari, i da mora biti beskrajno manja od moći spoljnih uzroka. – Kao deo prirode, čovek mora trpeti i druge promene sem onih koje se shvataju iz njegove prirode, i čiji je on adekvatni uzrok, – jer kada tako ne bi bilo, sledovalo bi, u krajnjoj liniji, – prema skolastički suptilnoj Spinozinoj argumentaciji, – da je čovek beskrajan. Znači, čovek je uvek podložan stanjima trpljenja, i pokorava se i prilagođava se opštem redu prirode. – Pošto suština stanja trpljenja ne može da se objasni samo pomoću naše suštine (upravo pomoću same moći kojom se trudimo da istrajemo u postojanju), izlazi da se snaga, rašćenje i istrajnost u postojanju svakog stanja trpljenja mogu objasniti samo pomoću sile spoljnog uzroka, upoređene sa našom moći. – Ovakvim izvođenjem determinist Spinoza bez iluzija jako ograničava obim čovekove moći i njegovih mogućnosti, u odnosu prema prirodi i stvarima u njoj.

POSTAVKA VI I NJEN DOKAZ

Pre svega, filozof stanje trpljenja izjednačuje sa afektom *(passio, seu affectus)*; zatim tvrdi da jedan afekt svojom snagom nadmašuje sve ostale, kad mu ide naruku odnos između spoljnih i unutrašnjih uzroka. A takav jedan afekt, koji nadmašuje ostale, može da ostane uporno privezan za čoveka. – U pojmu *pertinaciter adhaerere, Kirhman* vidi jedan novi pojam kod Spinoze, vezan sa razlikom između strasti i afekata u običnom smislu (*nav. delo,* str. 124).

POSTAVKA VII, NJEN DOKAZ I IZVEDENI STAV

U ovoj značajnoj postavci uči filozof da jedan afekt može biti obuzdan ili uništen samo drugim afektom, suprotnim i jačim od prvog. Ovakvo tvrđenje jeste logička posledica shvatanja da je afekt, u odnosu na duh, ideja kojom duh potvrđuje snagu postojanja svoga tela. – Po *Hefdingu,* dokaz ove postavke izveden je iz stava inercije, jer i duhovno i telesno stanje može biti uklonjeno samo drugim i jačim stanjem (*nav. delo,* str. 110).

Iz ranijega konzekventno izlazi da afekt, ukoliko se odnosi na duh, može biti obuzdan ili uništen samo idejom afekcije tela, koja je suprotna i jača od afekcije koju čovek trpi. *Hefding* ovu postavku Spinozinu dovodi u vezu sa stavom Žan Žak Rusoa, iz četvrte knjige *Emila:* „On n'a pas de prise sur les passions que par des passions" (*nav. delo,* str. 111).

POSTAVKA VIII I NJEN DOKAZ

Saznanje dobroga i rđavoga izjednačeno je sa svesnim afektom radosti i žalosti, – jer je za ljude dobro ono što doprinosi održavanju njihovog bića, i zbog toga ih raduje; a rđavo je ono što tome održavanju škodi, i stoga ih žalosti.

Ovaj, na prvi pogled čisto utilitaristički osvrt, duboko izrasta iz Spinozine metafizike, i dobija, u daljem razvijanju *Etike,* uzvišeno moralno opravdanje.

POSTAVKE IX–XIII, SA NJIHOVIM DOKAZIMA, PRIMEDBAMA I IZVEDENIM STAVOVIMA

U njima filozof naznačuje jačinu afekta, prema tome da li se ovaj odnosi na sadašnju, ili na manje ili više udaljenu buduću ili prošlu stvar, i prema tome da li se odnosi na nužnu, ili moguću, ili slučajnu stvar. – Izvođenja o ovom saobrazna su ranije već dokazanim idejama, ali ne doprinose ništa značajno Spinozinom sistemu, i od sekundarnoga su interesa.

POSTAVKA XIV I NJEN DOKAZ

Pravo saznanje dobrog i rđavog, kao takvo, ne može, po Spinozi, imati moć da obuzdava afekte, – ali može ako se pojavi kao afekt jači od onih koje treba obuzdati. To jest, da bi saznanje dobrog i rđavog moglo uticati na naše afekte, ono samo treba da postane afekt. – Filozof potpuno previđa bitnu psihološku razliku između saznanja i afekta. Njegovo postavljanje saznanja kao afekta, sa kojim i dalje računa, u stvari je veštačko i proizvoljno.

POSTAVKE XV–XVII, SA NJIHOVIM DOKAZIMA I PRIMEDBOM

Tu su date odredbe žudnje što proizlazi iz istinitog saznanja dobrog i rđavog. Ova, prvo, može biti oslabljena žudnjama što proizlaze iz afekata. – Zatim, kada se odnosi na nešto buduće, ona može biti obuzdana žudnjom za sadašnjim stvarima. – Najzad, kad se odnosi na slučajne stvari, može lako da bude ograničena žudnjom za sadašnjim stvarima. – Ovo navodi filozof radi toga da pokaže zašto se ljudi više rukovode mnenjem nego razumom. A njemu je bilo neophodno da tačno odredi s jedne strane moć, a sa druge nemoć ljudske prirode, da bi sigurnije mogao utvrditi šta razum može da učini, da umeri afekte. – Ovog puta naš filozof nije se dao zavesti svojim racionalističkim predilekcijama; on dublje psihološki ispituje čovekovu unutrašnjost, i zato ne veruje u svemoć razuma nad osećanjima.

POSTAVKA XVIII I NJEN DOKAZ

Pošto moć žudnje što proizlazi iz radosti mora biti određena, istovremeno, i ljudskom moći, i silom spoljnog uzroka, – a pošto moć žudnje što proizlazi iz žalosti mora biti određena jedino ljudskom moći, izlazi da je, pod istim okolnostima, prva žudnja jača od druge.

PRIMEDBA POSTAVKE XVIII

Na ovom mestu mislilac postavlja, vrlo pregledno, izvesna pravila razuma u vezi sa dosad izloženim shvatanjima – u nameri da pridobije pažnju onih koji smatraju da može biti samo osnov nemoralnosti, a nikako vrline, princip po kome je svaki čovek dužan da traži svoju korist, a koji je jedan od osnovnih principa Spinozinoga morala. Naime, naš filozof nepokolebljivo vidi temelj etičnosti, to jest suštinu svake vrline, u delanju prema zakonima sopstvene prirode, i u održavanju svoga bića. Jer razum ne može zahtevati ništa protivno prirodi; dakle, on mora zahtevati da čovek voli samog sebe, da traži ono što mu je istinski korisno, i da teži savršenstvu.

Pravila koja razum propisuje, shodno kazanome, ima, po Spinozi, dva. Pre svega, da osnov vrline i sreće jeste težnja za samoodržanjem. Zatim, da vrlini treba težiti radi nje same. Konzekvencija ovog poslednjeg jeste shvatanje da su samoubice potpuno pobeđene od spoljnih uzroka.

Filozof još naročito naglašava važnost i korisnost saglasnog opštenja sa drugim ljudima, radi održavanja sopstvenog bića. Čoveku su korisne vrlo mnoge stvari, ali ništa mu nije korisnije nego drugi ljudi. A iz toga izlazi, u krajnjoj liniji, da razumni ljudi žele i drugima ono što sebi žele. – Povodom ovoga, *Hefding* umesno primećuje da je za Spinozu socijalna etika pozitivno i direktno produžavanje individualne etike (*nav. delo,* str. 112). – U svakom slučaju, mislilac ovde propoveda da ljudi treba da budu saglasni, zato što su srodni jedni drugima.

U ovoj primedbi nalazi se rezimiran utilitaristički sadržaj sledećih postavaka ove knjige. Ali uskoro će se videti da su krajnji zaključci *Etike* sve pre nego usko utilitaristički i egoistički. Uistinu, Spinozina utilitaristička orijentacija samo je prelaz sublimiranim ishodnim gledištima njegovog morala.

POSTAVKA XIX I NJEN DOKAZ

Svaki teži onome što smatra za dobro, a prezire ono što smatra za zlo. U ovoj težnji Spinoza gleda samu čovekovu prirodu. Prema tome, svako će za tu težnju biti orijentisan shodno nužnim zakonima svoje prirode.

POSTAVKA XX, NJEN DOKAZ I PRIMEDBA

Po Spinozi, čovek je tim obdareniji vrlinom što uspešnije održava svoje biće; međutim, ako to propušta da čini, on je nemoćan, to jest pobeđen je od spoljnih uzroka, suprotnih njegovoj prirodi. – Ovim povodom filozof ponovo nagoveštava jedno gledište, potpuno suprotno koncepciji stoičara, koji su za samoubistvo imali osobito divljenje, kao za akt proizveden izvanrednom lucidnošću čovekovog razuma, udruženog sa herojstvom duše. Naime Spinoza nikako ne smatra samoubistvo za akt vrline, jer se niko ne ubija iz nužnosti svoje prirode, nego zato što su ga pobedili spoljni uzroci. – *Kušu*

tačno napominje da za Spinozu samoubistvo nikad nije autonoman akt (*nav. delo*, str. 241).

Nesumnjivo ima nečeg junačkog u ubeđenju našeg filozofa da ljudski individuum treba da upozna nužnost zakona prirode, i da se ravna prema njima, – kako bi održao harmoniju i ravnotežu između težnja sopstvene unutrašnjosti i dejstava spoljašnjih uzroka.

POSTAVKE XXI I XXII SA NJIHOVIM DOKAZIMA I IZVEDENIM STAVOM

U njima se opet govori o težnji za samoodržanjem. Želja da srećno živi, i da dobro dela, jeste sama čovekova suština. Prema tome, niko ne može želeti da bude srećan i etičan, ko ne želi da stvarno postoji. – Uopšte, težnja za samoodržanjem jeste najprvobitnija vrlina; upravo, ona je jedini osnov i princip vrline. Ona je, po Spinozinoj ideji, najkorenitija težnja celokupnog čovekovog bića.

POSTAVKA XXIII I NJEN DOKAZ

Ukoliko je čovek opredeljen za delatnost neadekvatnim idejama, on radi nešto što iz njegove suštine ne može da se shvati, ili što ne sleduje iz njegove vrline. Međutim, ukoliko je za delanje opredeljen saznanjem, on radi ono što se shvata iz njegove suštine, upravo ono što adekvatno sleduje iz njegove vrline. – Prema ovoj sokratovski racionalističkoj koncepciji vrline, iz mogućnosti da dostignu vrlinu bili bi isključeni svi koji ne poseduju saznanje. – Ovo je jedna od najdoslednije racionalističkih tačaka Spinozine etičke doktrine.

POSTAVKE XXIV I XXV I NJIHOVI DOKAZI

Apsolutno iz vrline raditi, znači delati shodno zakonima svoje prirode, to jest znači upravo delati shodno razumnom saznanju, – a uvek na osnovu traženja sopstvene koristi. – Mi ne težimo samoodržanju ni zbog kakvog drugog cilja, nego zbog nas samih, – jer se težnja za samoodržanjem svake stvari objašnjava samom njenom suštinom. Prema tome, niko ne teži samoodržanju i samopotvrđivanju zbog neke druge

stvari. – *Hefding* vidi, kao pretpostavku ovoga tvrđenja, izjednačenje saznanja i samopotvrđivanja (*nav. delo,* str. 114).

U stvari, ovde imamo kombinaciju racionalističkog, utilitarističkog i egoističkog shvatanja, koja je samo prelaz za Spinozine zaključke, etički eminentne, u najstrožem smislu te reči.

POSTAVKE XXVI I XXVII SA NJIHOVIM DOKAZIMA

Filozof povlači određenije linije svoga učenja o saznanju, kao etičkom principu, i kao moralnoj dužnosti čovekovoj. Pre svega, on težnju za saznanjem ističe za prvi i jedini osnov vrline. A iz toga izlazi da duh koji razumno misli, sudi kako je za njega korisno jedino ono što vodi saznanju. – Prema tome, sleduje da je dobro samo ono što vodi saznanju, a da je rđavo samo ono što ometa dostizanje saznanja. – Spinoza, očevidno, izjednačuje dobro sa saznanjem. – A iz toga izlazi da je dobro razumeti stvari, a da je rđavo stajati prema njima bez razumevanja.

U *dokazu postavke 27,* Spinoza nije naznačio da je *primedba postavke 40, dela 2,* na koju se poziva, u stvari druga primedba te postavke.

POSTAVKA XXVIII I NJEN DOKAZ

Pošto je Bog supstancija svih stvari, pošto je on apsolutno beskrajno biće, bez koga ništa ne može ni da postoji, ni da se shvati, – izlazi da saznanje Boga jeste, uistinu, saznanje svih stvari. A pošto je saznanje apsolutna vrlina duha, sleduje da je saznanje Boga i najveće dobro i najveća vrlina duha. – Ovim je postavljen temelj Spinozinom vrhovnom etičkom učenju o Bogu, iz koga nesumnjivo izlazi da adekvatno saznanje Boga pribavlja duhu jedino oslobođenje i najviše blaženstvo.

POSTAVKE XXIX–XXXI SA NJIHOVIM DOKAZIMA I IZVEDENIM STAVOM

Spinoza određuje da za nas može biti dobra ili rđava samo stvar koja ima nečeg zajedničkog sa nama. Jer stvar, čija se priroda potpuno razlikuje od naše, ne može našu moć delanja ni da podstakne, ni da sputa. Slobodno izražena, Spinozina misao znači da stvar koja nema ničeg zajedničkog sa nama, ne može biti uzeta prema nama ni u kakav etički obzir. U ovome tvrđenju, kao i u onima iz sledećih postavaka, *Kirhman* vidi prelaz koji naš filozof čini ka koncepciji o radu za druge (*nav. delo,* str. 136).

U vezi sa navedenim, Spinoza dalje uči da je jedna stvar rđava, ukoliko je suprotna našoj prirodi, a da je dobra, ukoliko se sa njom slaže. – Izjednačujući korisno sa dobrim, filozof još razvija da je jedna stvar tim bolja i korisnija za nas što se više slaže sa našom prirodom. – U ovim izvođenjima došao je opet do izraza utilitaristički osvrt Spinozin, koji, međutim, kao što smo već kazali, nije cilj njegove etike.

POSTAVKE XXXII–XXXV SA NJIHOVIM DOKAZIMA, IZVEDENIM STAVOVIMA I PRIMEDBAMA

Ljudi se, po prirodi, mogu slagati samo po svojoj moći, a ne po nemoći ili odricanju; zato se o ljudima, potčinjenim afektima ili stanjima trpljenja, koji su nemoć, ne može reći da se po prirodi slažu. Spinoza daje primere da dokaže kako se stvari, koje se prividno slažu u onom čega nemaju, uistinu ne slažu ni u čemu. A njegova misao jeste da je nemoguće naći nečega zajedničkog među afektima, ako se oni shvate samo kao pasivna stanja, ispunjena isključivo nejasnim i zbunjenim predstavama. Kad su potčinjeni takvim afektima, neprosvećeni ljudi liče jedan na drugog samo po ropstvu u kome se nalaze, i po neznanju iz koga ne izlaze.

Drugim rečima: ukoliko su pod vlašću afekata, ljudi se međusobno razlikuju, kao što je i pojedinačni ljudski individuum nestalan kad je u njihovoj vlasti. – Ljudi čak mogu biti suprotni i protivni jedan drugome, ukoliko su pod vlašću afekata. Naime iz velike različitosti može da proizađe samo mržnja. Kad Pavle i Petar vole istu stvar, oni se slažu u

svojoj simpatiji; ali ne čine jedan drugom štetu ukoliko se slažu, nego ukoliko su različiti jedan od drugog, – to jest, ukoliko jedan od njih oseća žalost što ne poseduje izvesnu stvar onda kad se drugi raduje zbog posedovanja iste stvari. – Povodom ovoga *Hefding (nav. delo,* str. 115, nap. 2) nalazi sasvim sličan stav *Hobsa,* iz *Leviatana,* glava 13: „Quoties duo idem cupiunt, quo frui ambo non possunt, alter alterius hostis erit".

Iz maločas dokazanog filozof zaključuje da ljudi doprinose unapređenju ljudske prirode uopšte, i svakoga čoveka posebno, samo ukoliko žive shodno razumu. A iz toga sleduje, u krajnjoj liniji, da su razumni ljudi uzajamno složni i saglasni. – Otuda je od svega u prirodi čoveku najkorisniji razuman čovek. – Na osnovu svojih ranije temeljno obrazloženih utilitarističkih stavova, Spinoza još uči da ljudi onda najviše koriste jedni drugima, kad svaki od njih najviše teži za svojom sopstvenom korišću. – Iz ovakve tvrdnje očevidno je da, na izgled utilitaristička shvatanja ovoga mislioca uistinu, u krajnjoj liniji, padaju ujedno sa nastojanjima altruističkog morala, – zahvaljujući ontološkom korenu iz koga izrastaju, s jedne, i svojoj etičkoj širini, s druge strane.

Socijalni smisao Spinozin potvrđuje se odlučno u *primedbi postavke 35,* gde filozof snažno ustaje protiv mizantropskih gledišta satiričara, melanholičara i teoloških anahoreta koji, u svom preziranju i ismevanju ljudi, propovedaju vraćanje prirodi, i veličaju životinje. Nasuprot njima, Spinoza – iako je bio svestan ljudske zavisti, i svih nezgoda i negativnosti društvene zajednice – tvrdi da iz ljudskog društva proizlazi daleko više koristi nego štete. Naime, pojedinac, ostavljen samom sebi, ne bi bio u stanju da odbije od sebe sve opasnosti što ljudskome individuumu od svuda prete. Uz to, mnogobrojne potrebe čovekove mnogo se lakše podmiruju i zadovoljavaju uzajamnom pomoći.

Na prvi pogled izgleda neočekivano potvrđivanje Aristotelove definicije čoveka kao društvene životinje od jednog tako povučenog mislioca kao što je bio Spinoza, – mislioca koji je iz teškog iskustva znao u kakve sve bede društvo može da baci superiornoga pojedinca. U stvari, naš filozof, u ovim izvođenjima, ima više u vidu jedan ideal društva nego društvenu zajednicu, onakvu kakva je ona stvarno postojala. Pa ipak,

i prema u ono doba postojećem društvu pokazao se on, u punoj meri, filozofski tolerantan i dobronameran. Do dna upoznat sa nužnošću svega što se događa, Spinoza je stajao visoko nad mogućnošću jadikovanja i roptanja zbog onog što je pretrpeo.

U *primedbi postavke 35* Spinoza obećava da će, na drugom mestu, opširnije govoriti o tome kako je dostojnije čovekovoga saznanja posmatrati radnje ljudi nego radnje životinja. To obećanje, međutim, nije održao; preduhitrila ga je rana smrt.

POSTAVKA XXXVI, NJEN DOKAZ I PRIMEDBA

U saglasnosti sa svim prethodnim, ovde se dokazuje da je saznanje Boga najveće dobro ljudi punih vrline. Međutim, Bog je dobro, zajedničko svim ljudima, i svi oni mogu podjednako da ga poseduju, i da mu se raduju, jer su iste prirode. A najviše dobro zajedničko je svim ljudima ne slučajno, nego iz same prirode razuma, – to jest zato što se ono izvodi iz same ljudske suštine, ukoliko se ona određuje razumom. Spinoza dodaje da čovek ne bi mogao ni da postoji, ni da se shvati, kad ne bi posedovao moć da uživa u najvišem dobru.

Znači, shodno opštem pogledu Spinozinom, što čovek poseduje veće saznanje, što pravilnije upoznaje poredak stvari u prirodi, njegova simpatija sve se više prečišćava; on se oslobađa zavisti i svih ostalih negativnosti, i raduje se dobru i uspehu drugih. Naime, on je svestan toga da je Bog, kao supstancija stvari, u isto vreme i vrhovno dobro, zajedničko svem što postoji u vaseljeni.

POSTAVKA XXXVII I NJENI DOKAZI

Teza filozofova jeste da čovek, pun vrline, sve više želi ostalima dobro koje sebi želi, što veće saznanje Boga ili supstancije poseduje. Jer, shodno principu podražavanja osećanja, koji je Spinoza postavio, dobro koje čovek za sebe želi i koje voli, voleće postojanije, ako njega i drugi vole; zato će se truditi da se njegovom dobru svi raduju. Tako čovek želi opšte dobro, sledujući svom pojedinačnom dobru. – A do-

bro i pojedinačnoga čoveka, i svih ljudi zajedno, jeste kod Spinoze najeminentnije, jer pada ujedno sa poznavanjem Boga, kao nosioca celokupne stvarnosti.

PRIMEDBA I POSTAVKE XXXVII

Od gornjeg izvođenja Spinoza prelazi na distinkciju između nasilnog i čovečnog postupanja. Postupa silom, i zato je omrznut onaj ko se, iz samog afekta, trudi da ostalima nametne ono što sam voli, i da ostale nagoni da žive prema njegovom nahođenju. Međutim, ko nastoji na tome da ostale vodi pomoću razuma, taj ne postupa nasilno, nego čovečno i blago.

Povodom ovoga filozof utvrđuje odredbe *religioznosti (religio), moralnosti (pietas), časnog (honestum) i sramnog (turpe).*

Potom Spinoza sasvim precizno određuje da je prava vrlina suprotna nemoći; ona se sastoji u aktivnosti, adekvatnoj sopstvenoj prirodi, upravo u životu prema vođstvu razuma. Međutim, nemoć se svodi na pasivnost; otuda nemoćnoga čoveka u njegovim radnjama opredeljuju spoljne stvari, upravo spoljni uzroci.

Izrazito inferiorna tačka u Spinozinim etičkim shvatanjima jeste njegovo razrešavanje čoveka svakog obzira i saosećanja prema životinjama, čija je priroda, po njegovom kratkovidom, nesamilosnom i nedovoljno razrađenom gledištu, različita od ljudske. Spinoza smatra da čovek ima prava da uništava životinje, zbog toga što se pravo svakog bića određuje prema njegovoj moći, koja pada ujedno sa njegovom vrlinom. Ljudi prema životinjama stoje pobednički, – i radi njihove nadmoćnosti dopuštena im je svaka bezobzirnost. Ovakvo gledište dobija još svirepiji izgled, što ga on dopunjava ograđivanjem od mehanističke koncepcije o životinjama koju je dao Dekart, upravo izjavom da sâm on ne osporava životinjama osećaje. Činjenica da Spinoza priznaje životinjama dušu, – iako nižu nego što je čovekova, – a da, pri tom, preporučuje postupanje sa njima „kako nam najbolje godi", pokazuje da nije imao pojma o jednom od osnovnih učenja indijske filozofije, po kome čovek duguje svim živim bićima podjednaku samilost, jer su sva ona sazdana od iste supstan-

cije, i zato su sva neprikosnovena. Čudnim načinom i Spinoza je učio da postoji jedna supstancija svih stvari; još više, da je ta supstancija božanske prirode. Etička konzekvencija toga učenja bilo bi propisivanje saosećanja prema svemu što postoji, – da je naš filozof dosledno postupao.

PRIMEDBA II POSTAVKE XXXVII

Ova primedba ima posebnu važnost; u njoj, naime, Spinoza izlaže svoju koncepciju prirodnog stanja čovekovog, s jedne, i postanka države, s druge strane.

Filozof računa sa pretpostavkom da je prirodno i osveštano pravo ljudskog individuuma da ide za svojom istinskom prirodom, koja je razum. To upravljanje prema razumu jeste, upravo, osnov i ličnog i socijalnog morala.

Ovde Spinoza smatra za zgodno da pruži, u skici, svoju teoriju prirodnog prava i prava čovekovog u državi. O tome je već govorio u *Teološko-političkoj*, i, naročito, u *Političkoj raspravi*.

Prirodno stanje sastoji se u tome da čovek, po sopstvenom nahođenju, sudi šta je dobro a šta zlo, da se brine za svoju korist, da se sveti, da održava ono što voli, a uništava ono što mrzi. Kad bi ljudi živeli shodno razumu, svaki bi uživao u svom prirodnom pravu, ne nanoseći štete drugome. Ali ljudi su podložni afektima; zato se oni sukobljavaju, i postaju protivnici jedni drugih, – pri svem tom što im je potrebna uzajamna pomoć.

Nepostojani ljudi, sputani afektima, postaju pouzdani, i počinju da poklanjaju poverenje jedni drugima, samo primenom principa da jedan afekt može biti obuzdan jedino suprotnim i jačim afektom. Prema tome, svaki se uzdržava od činjenja štete, iz straha da se njemu samom ne načini veća šteta. Na podlozi ovog principa osnovana je država, koja prisvaja sebi pravo da sudi o dobru i zlu, da donosi zakone, i da, tim putem, ograničava afekte svojih građana strahom od kazne.

U prirodnom stanju, gde ne postoje nikakvi zakoni, svaki sudi šta je dobro a šta zlo, prema sopstvenoj koristi. Otuda u prirodnom stanju, gde ne postoji pravo svojine, nego gde sve pripada svima, nema greha i zasluge, pravičnog i nepra-

večnog; ovi pojmovi – koje filozof naziva spoljašnjima, jer ne izražavaju prirodu duha – obrazovani su tek sa postankom države, koja kaznama postiže ono što bi ljudi, po dubokom ubeđenju Spinozinom, sasvim lako mogli ostvariti i bez njih, kad bi bili vođeni isključivo razumom.

Ovom skicom razlike između primitivnoga stanja i postanka države, naš mislilac se potvrdio i kao teoretičar države. Uopšte, on je imao trajni interes za proučavanje odnosa između pojedinca i državne zajednice. Taj odnos on opširnije i sa više pojedinosti raščlanjava u *16. glavi* svoje *Teološko-političke rasprave*, gde govori o osnovama države, o prirodnom i građanskom pravu svakoga pojedinca, i o pravima suverene vlasti.

POSTAVKE XXXVIII–XXXIX SA NJIHOVIM DOKAZIMA i PRIMEDBOM

Pošto, po Spinozinom učenju, čovekovo telo ne može biti izuzeto iz procesa dostizanja saznanja, on razvija da je za čoveka korisno ono što njegovo telo osposobljava da na mnogo načina prima afekcije, i da ono, sa svoje strane, na mnogo načina aficira druga tela. Naime time i duh postaje sposobniji za opažanje. Međutim, nasuprot tome, škodljivo je ono što telo čini manje sposobnim za to da prima i da izaziva afekcije.

Isto tako, dobro je ono što održava u čovekovom telu stalni odnos kretanja i mira, jer to održava oblik ljudskog tela, i, shodno tome, omogućava mnogostruku delatnost tela. Naprotiv, rđavo je ono što narušava konstantnost odnosa kretanja i mira u ljudskom telu, jer to čini da telo uzima drugi oblik, da postaje nepodobno za mnogostruko primanje afekcija, i da, u krajnjoj liniji, bude uništeno.

U *primedbi postavke 39* Spinoza baca čudnu svetlost na svoju koncepciju da, u stvari, smrt tela nastupa onda kad delovi tela dobiju drugi međusobni odnos kretanja i mira. Naš filozof naime smatra da je moguća promena tela, i kad ono sačuva obeležja života. Tvrđenjem da telo ne umire samo onda kad postane leš, mislilac obeležava konture svog učenja o sukcesivnome umiranju tela. Kao primere za ovo

učenje navodi jedan slučaj amnezije i pretvaranje deteta u čoveka.

U Spinozinim delima nailazimo, mestimično, na ostatke nekih srednjovekovnih antiracionalističkih gledišta, koji kod ovog racionaliste dolaze neočekivano. Poslednja primedba pokazuje da je naš filozof poznavao i srednjovekovna okultistička nastojanja. Ali on ovde ne razvija svoju misao do kraja; po njegovim rečima, prekida je radi toga da ne bi dao novog materijala sujevernim ljudima. Možda je pravi razlog brzog prekidanja ove neobične dedukcije bila plašnja da sâm on ne bude okrivljen za sujeverje.

U svakom slučaju, na osnovu navedenih izlaganja Spinozinih, jasno je da je on smatrao za dobro ono što održava i upotpunjuje individualni život. – Razumno saznanje obuhvata celinu odnosa koji sačinjavaju čoveka; ono održava saglasnost i jedinstvo elemenata koji se slažu u prostoru, i dolaze jedan za drugim u vremenu, da obrazuju čovekovu individualnost (upor. *Branšvig, nav. delo*, str. 163). – Još jednom, na ovom mestu potvrđuje se, u svoj obimnosti, značaj koji druga vrsta saznanja ima u sistemu našeg mislioca.

POSTAVKA XL I NJEN DOKAZ

Shodno ovom sociološkom razmatranju, korisno je ono što utemeljuje ljudsku zajednicu, i što je vodi slozi i upravljanju prema razumu; međutim, rđavo je ono što u nju unosi razdor. – Iz ovoga se vidi da svoje etičke principe filozof vezuje za svoje sociološke i političke poglede. Povodom ovog pitanja, uporedi mšiljenje *Madlen Franses (Madeleine Francès)*, u njenoj tezi *Spinoza dans les pays néerlandais*, Paris 1937, p. 2.

POSTAVKE XLI–LVIII SA NJIHOVIM DOKAZIMA, IZVEDENIM STAVOVIMA I PRIMEDBAMA

U njima filozof daje odredbe i moralna procenjivanja osećanja, shodno svojim ranije utvrđenim principima. Osnovno tvrđenje jeste da je radost, koja podstiče aktivnost tela, po sebi dobra, a da je po sebi rđava žalost koja umanjuje aktivnost tela. Misao Spinozina, koja je neizražena osnova ovog tvrđenja,

jeste da je žalost uvek posledica neadekvatnog saznanja, i da je, kao takva, jedan minus inteligencije *(upor. postavku 41).* Pošto, očevidno, ovu suviše široko zamišljenu postavku valja precizirati, filozof je primoran da postavi kriterijum za ocenu pozitivnosti radosnih osećanja: ona su dobra kad nisu preterana. Shodno tome kriterijumu, – koji je, po svoj verovatnoći, inspirisan Aristotelovim tvrđenjem da je vrlina sredina između dva poroka, – Spinoza u pojedinostima opisuje i procenjuje neke afekte. Pri tom utvrđuje da čulna prijatnost, ljubav i žudnja mogu imati preteranosti, i biti rđave. Bol kao takav ne može biti dobar, ali može, blagotvorno po telo, da ograniči preteranost čulne prijatnosti *(postavke 43–44, sa njihovim dokazima).* – Pošto *veselost (hilaritas)* ne može imati preteranosti, mislilac je fiksira kao čistu i pravu radost, koja održava sve delove tela u aktivnosti i ravnoteži, i zato doprinosi zdravlju. Međutim, *tuga (melancholia)* je uvek rđava, jer apsolutno umanjuje aktivnost tela *(postavka 42. i njen dokaz).* – Na žalost, afektima je obično jedan deo tela više aficiran nego ostali, i zato su oni većinom preterani. Filozof razmatra i slučajeve opsesije jednim istim afektom, koje drži za patološke *(primedba postavke 44).* – Povodom ovoga, *Kušu* je istakao da je kod Spinoze sanjarenje suština svih rđavih strasti (upor. *nav. delo,* str. 239).

Važno je Spinozino udaranje glasom na to da mržnja nikad ne može biti dobra *(postavka 45 sa dokazom);* na žalost, on svoje plemenito gledište sužava ograđivanjem da uzima u obzir samo mržnju prema ljudima *(primedba 1 postavke 45).* Rđavi su i svi afekti koji se svode na mržnju *(izvedeni stav 1 postavke 45).* Sramno je, a u državi nepravedno, sve čemu težimo iz mržnje *(izvedeni stav 2 postavke 45).*

Određujući razliku između ismevanja i smeha, filozof, u svojoj uzvišenoj žudnji za vedrinom od večnosti, proklamuje da je nepreterana radost prelaz savršenstvu i učestvovanju u božanskoj prirodi. Zato dopušta pametnom čoveku dostojna, skladna i umerena uživanja, – razume se uvek pretpostavljajući da ona drugima neće naneti štete. Manifestacije žalosti i straha jesu dokazi čovekove nemoći, i ne mogu se uračunati u vrlinu. Retku sugestivnost imaju sledeći stavovi o tome: „...samo jedno mračno i žalosno praznoverje zabranjuje da se čovek raduje". „Nijedno božanstvo, niti iko drugi, sem kakav zavidljivac, ne

raduje se mojoj nemoći i nezgodi..." Zbog tesne i nerazlučne neposrednosti duha i tela, – telo se mora negovati. – Interesantno je da filozof, koji nije mnogo dobra dočekao u svom životu, nije pesimistički nastrojen, nego u prečišćenoj radosti vidi ne samo izbavilačko, nego i prevashodno etičko stanje čovekove duše. Odagnavanje melanholije diže on do jedne gotovo organske potrebe *(primedba 2 postavke 45)*. – Uopšte, filozof teži vrhovnom i konačnom razrešenju; zato u žalosti s pravom gleda sputavanje čovekovih snaga, koje se mogu celishodnije i blagotvornije podstaći, radi pozitivnijih postignuća. Vedrina, koju Spinoza preporučuje, prihvatljiva je svojom spasonosnošću; uz to, ona neusiljeno proizlazi iz njegovih glavnih ideja.

Pošto su ovi afekti mržnje, kao negativni, rđavi i za odbacivanje, – razuman čovek će nastojati da oslobodi od njih i sebe, i druge ljude. Kako se mržnja samo raspaljuje uzajamnom mržnjom, a – po jednoj blagorodnoj iluziji Spinozinoj – ljubavlju koja joj se suprotstavi može da se ugasi, čak da se pretvori u simpatiju, razuman čovek se trudi da na osećanja mržnje prema sebi odgovara ljubavlju i plemenitošću *(postavka 46 i njen dokaz)*. Ponesen privlačnom varkom svoga zamišljaja, filozof oduševljeno opisuje fiktivne uspehe čoveka koji pobeđuje simpatijom one koji ga mrze. Pri tome smatra da ovakvi zaključci neminovno sleduju iz njegovih definicija ljubavi i razuma *(primedba postavke 46)*.

Afekti nade i straha ne mogu biti dobri kao takvi, nego samo ukoliko ograničavaju preteranost radosti *(postavka 47 i njen dokaz)*. Nada i strah, i afekti što iz njih proizlaze, dokaz su nemoćnoga duha; zato ih se razuman čovek oslobađava. Uopšte, shodno intimnom ubeđenju filozofovom, nepreporučljivi su svi afekti koji imaju ma kakve veze sa žalošću *(primedba postavke 47)*. – Rđavi su, jer nisu shodni razumu, i afekti precenjivanja i potcenjivanja *(postavka 48 i njen dokaz)*; precenjivanje čini da precenjeni lako poveruje u osobine koje mu se nepravedno pripisuju, i da, na taj način, postane ohol *(postavka 49 i njen dokaz)*. Ne samo rđavo nego i nekorisno jeste sažaljenje kao takvo u jednom razumnom čoveku, – jer dobro koje bi učinio iz sažaljenja, čini on i po nalogu razuma *(postavka 50 i njen dokaz)*. Ko upozna nužnost sveg događanja u prirodi, taj će se osloboditi i afekata

mržnje, i afekata sažaljenja, i težiće etičkom postupanju i radosnoj vedrini. A postupanja iz afekata – dakle i iz sažaljenja – nikad nisu etički pouzdana. – Pri svim ovim dedukcijama, Spinoza računa s tim da čovek drugima treba da pomaže, bilo iz saznanja, ili iz sažaljenja. U odnosu na čoveka, ideje našeg filozofa isto su tako samilosne, kao što su, u odnosu na životinje, one svirepe. U uzajamnom pomaganju vidi on obeležje ljudi; zato mu oni što bližnjima ne pomažu izgledaju neslični ljudima (upor. *izvedeni stav i primedbu postavke 50)*.

Poslednje dedukcije Spinozine dovođene su u vezu sa stoičkim učenjem o mirnoći i nepomućenosti duše. Na teorije stoičara doista podseća izvođenje da će onaj ko upozna nužnost i zakonitost događaja božanske prirode biti lišen kako mržnje tako i sažaljenja. Isto tako, tvrđenje da će takav čovek težiti ne samo tome da dobro radi nego i da se raduje jeste, u stvari, stoički stav: *Bene agere et laetari.*

Naklonost se odnosi na delatnost ili na saznanje duha; zato može da se slaže sa razumom, i da proističe iz njega. Razuman čovek će osećati radost kad vidi da neko čini dobro drugome, i težiće tome da i sâm isto tako postupa *(postavka 51 i njeni dokazi)*. – Negodovanje obeležava filozof kao rđavo, ali dopušta da se, u ime pravičnosti, u državi kažnjavaju oni koji čine nepravdu *(primedba postavke 51)*.

Kad proizlazi iz razuma, zadovoljstvo samim sobom jeste nešto najviše čemu možemo da se nadamo i što može da postoji. Otuda ogromna privlačnost slave, a nepodnošljivost sramote *(postavka 52 sa dokazom i primedbom)*. – Međutim, skrušenost se ne može uračunati u vrlinu, niti ima svoje poreklo u razumu, jer je ona žalost koju čovek oseća, kad posmatra svoju nemoć. A osećanje lične nemoći ne dolazi otuda što čovek sebe saznaje, nego zato što se njegova moć delanja ograničava. Ali postoje i slučajevi kad se čovekova moć delanja podstiče saznanjem i upoznavanjem nečeg moćnijeg od njega samoga *(postavka 53 sa njenim dokazom)*. – Ni kajanje ne spada u vrlinu, niti proističe iz razuma. Onaj ko se kaje, prvo je u vlasti negativne požude, a zatim žalosti; prema tome, on je „dvostruko bedan ili nemoćan" *(postavka 54 i njen dokaz)*. Ali pošto Spinoza zna da ljudi retko žive shodno razumu, i da su nemoćnoga duha; a pošto je iskusio

i to da je masa bezopasna samo onda kad oseća strah, – on, sa pronicljivošću oštroumnog psihologa, vidi da skrušenost, kajanje, nada i strah mogu katkad doneti više koristi nego štete, – jer su oni, koji te afekte osećaju, na boljem putu nego ostali da dostignu život shodan razumu, i da ostvare sreću i slobodu. Otuda naš filozof podseća da su proroci – koji su imali u vidu opštu korist – isticali skrušenost, kajanje i strahopoštovanje, kao afekte kojima čovek postaje svestan svoje slabosti *(primedba postavke 54)*. Spinoza u stvari misli da, iako ova tri afekta ne sadrže u sebi etičku vrednost jer znače čovekovu nemoć, njih ipak treba pretpostavljati mržnji, zavisti, ljutini, osveti, oholosti, i ostalim negativnim afektima, jer prvi pripremaju čoveka za dostizanje moralne slobode, dok ga drugi vode neprekidnom sukobljavanju sa bližnjima. – Dalje filozof uči da najveća oholost i najveća malodušnost proističu iz najvećeg nepoznavanja sebe, upravo iz najvećeg neznanja *(postavka 55 i njen dokaz)*, i da odaju najveću nemoć duše *(postavka 56 sa dokazom)*, jer su oholi i malodušni ljudi najviše u vlasti afekata *(izvedeni stav 56. postavke)*. Ipak, Spinoza računa da se malodušnost, kao afekt žalosti, lakše daje popraviti nego oholost, koja je afekt radosti, i, kao takva, jača je od malodušnosti *(primedba 56. postavke)*.

Iz definicije oholosti naš filozof zaključuje da oholi voli prisustvo parazita i laskavaca, dok oseća odvratnost od prisustva plemenitih ljudi, koji tačno znaju šta on vredi *(postavka 57 i njen dokaz)*. Iako su oholi ljudi u vlasti svih afekata, oni vrlo retko osećaju simpatiju i milosrđe. – Spinoza proširuje i upotpunjuje odredbe oholosti i malodušnosti, s obzirom na netačno mišljenje koje i oholi i malodušni imaju o sebi; uz to, daje znalačku analizu ovih negativnih afekata, i pokazuje njihovu bitnu srodnost, – napominjući da ove i njima slične afekte naziva rđavima, s obzirom na štetu što ljudi od njih imaju. Međutim, zakoni prirode važe za opšti red prirode, čiji je čovek samo deo. Filozof ponovo izjavljuje da on afekte ljudi posmatra na isti način kao ostale stvari prirode, jer i oni daju dokaza o moći i veštini prirode *(primedba postavke 57)*.

Mada slava nije suprotna razumu, nego može proizlaziti iz njega *(postavka 58 i njen dokaz)*, tašta slava, koju podržava mišljenje mase, vrlo je nesigurna, i lako je nestaje; oni

koji se za nju bore, dolaze u bezobzirne i nemoralne međusobne sukobe. – Ova duboko istinita analiza slave jeste jedno od psihološki najuspelijih mesta *Etike*.

U kratkoj analizi stida, koji dovodi u vezu sa milosrđem i kajanjem, Spinoza utvrđuje da stid, iako nije vrlina, ipak pokazuje da u čoveku koji ga oseća postoji žudnja da časno živi; tako je on superioran bestidnome.

Pošto je izneo svoje gledište na vrednost afekata radosti i žalosti, Spinoza deli žudnje na dobre i rđave, prema afektima iz kojih proističu. Pri svem tom, on sve žudnje obeležava kao slepe, i izjavljuje da bi one bile potpuno beskorisne kad bi ljudi lako dolazili do saznanja, i do života shodnog razumu *(primedba postavke 58)*.

POSTAVKA LIX, NJENI DOKAZI I PRIMEDBA

Filozof utvrđuje, u svome racionalističkom optimizmu, da za sve ove radnje, za koje je čovek determiniran pasivnim afektima, može on biti opredeljen i pravim saznanjem. Naime razumno delanje pada ujedno sa delanjem shodnim nužnosti sopstvene prirode. Žalost i radost rđavi su ukoliko su pasivni, ukoliko umanjuju našu moć delanja. Ali ako nema prepreke moći delanja, onda se radnje potpunije izvode. Kad bi radostan čovek mogao sebe i svoje radnje adekvatno shvatiti, bio bi sposobniji za delanje nego kad je opredeljen samo afektima, koji su stanja trpljenja. – Radnje su rđave, ukoliko su proizašle iz rđavih afekata; po sebi, one su moralno indiferentne. Ovim Spinoza podvlači etičku vrednost motiva jedne radnje. – U vezi sa tim, mislilac navodi primer da za jednu i istu radnju možemo biti opredeljeni kako nejasnim tako i jasnim predstavama. Prema tome, kad bi ljudi bili vođeni razumom, žudnja bi bila beskorisna.

Na ovaj način Spinoza je, još jednom, načinio očevidnim da raditi prema prvoj vrsti saznanja ne znači raditi shodno vrlini. Međutim, kad čovek poseduje saznanje druge vrste, on raspolaže i svojom moći, i svojom vrlinom. Otuda, kad ljudski individuum dela shodno razumu, on je upravo centar što privlači sebi sve čiste, zračne i spasonosne životne radosti.

POSTAVKE LX–LXI, NJIHOVI DOKAZI I PRIMEDBA

Prvo Spinoza uči, i dokazuje primerom, da ne može imati odnosa prema koristi celoga čoveka žudnja, koja se odnosi samo na pojedinačne delove njegovog tela, a ne na sve njih. Na ovom se osniva činjenica da u nama postoji težnja za samoodržanjem, bez ukupnog osvrta na naše zdravlje. Isto tako, konstatovano je da se naše najintenzivnije žudnje odnose samo na sadašnjost. – S druge strane, naš filozof postavlja i preglednim logičkim postupkom dokazuje, da žudnja – to jest suština čovekova – koja proizlazi iz razuma, ne može imati preteranosti.

POSTAVKA LXII, NJEN DOKAZ I PRIMEDBA

Kad duh dostigne saznanje razuma, on više ne pravi nebitnu razliku između budućnosti, prošlosti i sadašnjosti. Naime duh, koji je dostigao ovo saznanje, shvata sve stvari pod istim vidom večnosti, i o svima njima poseduje istu izvesnost, – nezavisno od toga da li se one odnose na prošlost, sadašnjost ili budućnost. Znači, za duh, obdaren pravim saznanjem, ideje svih stvari, ma iz koga vremena one bile, podjednako su istinite, jer su sve podjednako adekvatne, – i on je svima njima podjednako aficiran.

Kad bi ljudi imali adekvatno saznanje o trajanju stvari, oni bi morali buduće stvari posmatrati sa istim afektom kao sadašnje. Na žalost, ljudi o trajanju stvari poseduju vrlo neadekvatno saznanje, a vreme njihovog postojanja određuju predstavljanjem; međutim, ovu čovekovu sposobnost sadašnje stvari aficiraju drukčije nego buduće. Otuda je naše istinito saznanje dobrog i rđavog apstraktno i opšte, kao što je i naš sud o redu stvari i njihovoj uzročnoj vezi dobrim delom uobražen. A iz svega ovog izlazi da sadašnje žudnje obično potiskuju buduće.

O ovoj Spinozinoj koncepciji *Kušu* kaže: „Slobodan čovek ne pravi razliku između budućnosti, sadašnjosti i prošlosti, nego između realnog i imaginarnog“ *(nav. delo,* str. 240). A *Branšvig* daje sledeće tumačenje, koje se odnosi i na Spinozina razlaganja u *postavci 66:* „Mudrac posmatra samo unutrašnju vrednost stvari; on slobodno bira

veće dobro, žrtvujući, prema potrebi, sadašnjost, da bi osigurao budućnost; tako on stavlja u jedan trenutak čitavu prošlost i čitavu budućnost; njegovo postojanje izgleda celo skupljeno u svaku tačku vremena“ (*nav. delo,* str. 164).

POSTAVKA LXIII, NJEN DOKAZ, PRIMEDBE, IZVEDENI STAV I NJEGOV DOKAZ

Spinoza odriče da se upravlja prema razumu čovek koji oseća strah, i koji čini dobro, da bi izbegao zlo. Kao primer za to navodi sujeverne ljude, koji mu izgledaju bedni i mrski. Nasuprot tome, ističe razumnu žudnju, kojom čovek neposredno teži dobru, a posredno izbegava zlo. Ovo egzemplificira jasnim i pristupačnim primerima zdravog i bolesnog čoveka, kao i sudije koji, shodno nalogu razuma, ne osuđuje krivca na smrt iz mržnje, nego radi opšteg dobra.

POSTAVKA LXIV, NJEN DOKAZ I IZVEDENI STAV

Saznanje zla je neadekvatno; ono je, naime, uslovljeno žalošću, to jest prelazom manjem savršenstvu, i zato ne može da se objasni čovekovom suštinom. – Mislilac izvodi važan zaključak iz svojih ideja o saznanju, – naime da čovek ne bi mogao obrazovati pojam o rđavom, kad bi imao samo adekvatne ideje.

POSTAVKE LXV–LXVI SA NJIHOVIM DOKAZIMA, IZVEDENIM STAVOVIMA I PRIMEDBOM

U njima filozof razlaže da se čovek koji poseduje pravo saznanje, to jest koji ima adekvatne ideje, i koji je, shodno tome, aficiran istim afektom prema budućoj kao prema sadašnjoj stvari, – opredeljuje za veće od dva dobra, i za manje od dva zla. Takav čovek će pretpostavljati veće buduće dobro manjem sadašnjem, a manje sadašnje zlo većem budućem. On će, takođe, težiti manjem sadašnjem zlu, kad je ono uzrok većeg budućeg dobra, a prenebregavaće i izbegavaće manje sadašnje dobro, kad je ono uzrok većeg budućeg zla. – Iz ovog se vidi da se Spinozin razuman čovek ravna prema onom

što je trajnije i sigurnije, i da njegov kriterijum uvek pretpostavlja ono što je stvarnije efemernostima.

Na osnovu sveg izvedenog, filozof utvrđuje razliku između razumnog čoveka i onog ko je u vlasti afekata. Dok se poslednji nalazi u najvećem neznanju o onome što radi, čovek koga vodi razum čini ono što hoće, upravo ono što smatra da je najbolje u životu. Zato je prvi rob, dok je drugi slobodan čovek.

Povodom prelaza od nesavršenoga savršenom delanju, koje Spinoza opisuje u četvrtoj knjizi *Etike*, *Hefding* kaže da se iracionalno u etičkom smislu, prema filozofovom shvatanju, svodi delom na razlike u stepenima jačine osećanja (IV, 1–18), delom na razlike između unutrašnjih i spoljašnjih uzroka (19–28), najzad, delom na razlike u vremenu (59–66). (*Nav. delo,* str. 121.)

POSTAVKE LXVII–LXXIII SA NJIHOVIM DOKAZIMA, IZVEDENIM STAVOM I PRIMEDBAMA

Ove postavke su od najvećeg etičkog značaja, jer u njima naš filozof razvija svoje shvatanje slobodnog, to jest idealnog čoveka.

Prema jezgru Spinozine ideje o slobodi, slobodan čovek neće biti onaj ko prevazilazi nužnost prirode, – jer je pokoravanje toj nužnosti bezizuzetno za sve i za svakoga, – nego je slobodan onaj ko poseduje pravo saznanje, i, živeći shodno razumu, teži tome da bude aktivan, i da održi svoje biće, prema principu traženja sopstvene koristi. A takav čovek, očevidno, neće posebno misliti o smrti, – koja je prekid delanja i samopotvrđivanja, – i njegova mudrost ne može biti razmišljanje o smrti, nego o životu (upor. *postavku 67 i njen dokaz).*

Kad bi ljudi dolazili na svet kao slobodni, i kad bi takvi ostajali – razvija dalje mislilac, – oni bi imali samo adekvatne ideje; a na taj način, ponavlja on, ne bi imali mogućnost da obrazuju pojam o rđavome i, prema tome, ni o njegovome korelatu, o dobru *(postavka 68 i njen dokaz).* Na žalost, ljudi se ne rađaju slobodni, nego pojam slobode vodi poreklo od Boga, ne ukoliko je on beskonačno biće, nego ukoliko je uzrok

čovekovog postojanja. U ovom smislu tumači Spinoza biblijsku priču o prvom čoveku, kome je Bog zabranio da jede sa drveta saznanja dobra i zla. Čovek je izgubio slobodu zbog toga što se spustio do afekata životinja. Spinoza izlaže da tu slobodu vraćaju čoveku patrijarsi, vođeni Hristovim duhom, ili božjom idejom. Znači, od božje ideje zavisi čovekova sloboda. – A slobodan čovek u ovome smislu i visoko je etičan, i želi drugima isto dobro koje i sebi *(primedba postavke 68)*. – Prema ovom tumačenju izlazi da je čovek većinom neslobodan, i da teško dolazi do pravog saznanja koje mu omogućuje dostizanje slobode.

Filozof i dalje opisuje i raščlanjava slobodnog čoveka. Pre svega, vrlina takvog čoveka, u kome je savladan svaki rđav afekt, podjednako je prekaljena u izbegavanju, kao i u savlađivanju opasnosti, – jer se slepa smelost i strah mogu shvatiti kao podjednako intenzivni afekti *(postavka 69 i njen dokaz)*. Otuda nevešto i neadekvatno izraženo filozofovo tvrđenje da blagovremeno bekstvo slobodnoga čoveka odaje istu jačinu volje, kao njegovo primanje borbe *(izvedeni stav postavke 69)*. – Dalje, Spinoza govori i o tome da se slobodan čovek, koliko može, trudi da izbegne dobročinstva neznalica. Naime slobodni ljudi i neznalice razlikuju se u procenjivanju pojedinačnih dobročinstava *(postavka 70 i njen dokaz)*. Povodom preciziranja izbegavanja dobročinstava sa „koliko može", osvrće se na nužnost uzajamne pomoći među ljudima, koja je od svega dragocenija. Uzima u obzir slučajeve kad i neznalice mogu da ukažu stvarnu pomoć. Naivno preporučuje opreznost pri odbijanju dobročinstava *(primedba postavke 70)*. – Razvijajući misao da su zahvalni jedni drugima samo slobodni ljudi, koji su jedni drugima veoma korisni *(postavka 71 i njen dokaz)*, filozof se zadržava na raščlanjavanju nezahvalnosti, koju obeležava kao ružnu, ali koju, međutim, ne uračunava u afekt *(primedba postavke 71)*. – Strogo i beskompromisno etičko i utančano logično jeste razmatranje povodom *postavke* 72, po kojoj slobodan čovek ne postupa nikad podmuklo, nego uvek pošteno. Rezultat toga razmatranja bio bi, u krajnjoj liniji, da ljudska zajednica ne bi mogla postojati kad bi razum dopuštao ljudima da budu verolomni. Mislilac odbija da odobri verolomstvo, i u slučajevima kad izgleda neophodno da se njemu pribegne *(primedba 72. postavke)*.

Naglašeni socijalni smisao Spinozin ispoljava se, još jednom, u njegovome gledištu da je razuman čovek slobodniji u državi nego u samoći. Upravo, razuman čovek priznaje prava države, jer mu ona garantuje ličnu slobodu (*postavka 73 i njen dokaz*). Opet prilično neočekivano pada ovakva izjava filozofa, iako je čitalac već donekle pripravan na nju onim što je prethodilo. Naime figura jevrejskog mislioca suviše je markantna jednim krajnje doslednim izbegavanjem svakoga učešća u državnim delatnostima. Zato se od Spinoze, prema njegovom povučenom i tihom životu, očekivalo slavljenje i preporučivanje usamljenosti.

U *primedbi postavke 73* filozof pregledno sažima uzvišene odlike slobodnog, to jest duhovno jakog čoveka, čijom delatnošću upravlja razum, – odlike o kojima je ranije već govorio. Slobodan čovek shvata nužnost prirode; otuda se trudi da upozna stvari kakve one po sebi jesu, i nastoji da svoje saznanje ne pomuti negativnim afektima. Prema tome, slobodno ljudsko biće uzvišeno je nad svim pometnjama raznih vidova mržnje, i obdareno je vedrinom. U isto vreme, Spinoza nagoveštava sadržaj pete knjige *Etike*, koji će biti utvrđivanje nadmoći razuma nad afektima, kao i pokazivanje pravog puta za dostizanje vedrine.

Po *Hefdingu*, u Spinozinom slobodnom čoveku ističe se najprosvećenija forma misli cele etike renesanse, – misli što se razvila pod uticajem stoicizma, ali je kod mislilaca renesanse dobila aktivan i pozitivan karakter, koji nije imala kod stoičara (*nav. delo*, str. 123). – Za *Kušua*, Spinozin stoicizam je intelektualan; kao veliki mislioci XVII veka, ovaj filozof govori uvek o inteligenciji, kao o pravoj moralnoj vrlini (*nav. delo*, str. 248–249).

U svakom slučaju, Spinozin slobodan čovek superioran je stoičkom mudracu svojom prekaljenom svešću, koja, kao takva, onemogućuje tupo-rezignirano primanje trpljenja, jer se prema svim pometnjama života razrešilački odnosi.

DODATAK

Trideset i dve kratke glave dodao je Spinoza uz četvrti deo *Etike*, u nameri da pruži – u raspoređenosti koja se može obuhvatiti „jednim pogledom“ – svoja shvatanja o pravom

načinu života, shvatanja koja je, u toku ovog dela, razvijao samo s obzirom na strogo sprovođenje svoje geometrijske metode dokazivanja, ali bez obzira na preglednost.

U prvih pet glava Spinoza dokazuje da je cilj etičkog života istinito saznanje čovekove prirode, – koja je deo celokupne prirode, – to jest sticanje adekvatnih ideja, a sa njima moći razuma. – Osećanja vezana sa adekvatnim idejama jesu radnje i izraz su čovekove moći; međutim, osećanja što stoje u vezi sa neadekvatnim idejama jesu pasivna stanja i izražavaju čovekovu nemoć. – Čovekove radnje opredeljene razumom jesu uvek dobre; ostale mogu biti kako dobre tako i rđave. – Vrhovna sreća, istovetna sa mirnoćom duše, sastoji se u usavršavanju razuma, koje, u krajnjoj liniji, pada ujedno sa shvatanjem božanske supstancije i njenih atributa, kao i radnja što sleduju iz nužnosti božje prirode. – Za racionalistu Spinozu, bez saznanja ne može biti razumnog života. – Spoljne stvari su dobre ili rđave, samo ukoliko su uslovi da ljudsko biće dođe do saznanja, ili ukoliko ometaju čoveka da ga dostigne.

Čoveku se može dogoditi nešto rđavo samo od spoljnih uzroka, jer, kao deo prirode, on mora da se pokorava njenim zakonima *(glava 6)*. – Življenje među srodnim individuama podstiče čovekovu aktivnost; međutim, prilagođavanje disparatnim osobama ne može da se postigne bez promene sebe, koja ne može biti blagotvorna *(glava 7)*.

Shodno najvišem pravu prirode, svaki čovek može da udaljuje od sebe ono što ga sprečava da postoji i da stiče saznanje, a da upotrebljava ono što održava i unapređuje njegov razumni život *(glava 8)*. Razuman čovek najkorisniji je za održavanje sopstvenog bića i razumnog života. Otuda najbolje dokazuje svoje sposobnosti onaj ko uči ljude da žive shodno razumu *(glava 9)*.

Ljudi, ispunjeni afektima mržnje, suprotni su jedni drugima, i boje se jedni drugih. – Taj strah potpuno je opravdan, jer čovek, moćniji od ostalih stvorova, može biti opasniji po druge ljude nego što su to među sobom razne vrste životinja *(glava 10)*. – U jednom reljefnom stavu Spinoza ponovo upućuje na nepobednu moć ljubavi i plemenitosti *(glava 11)*. – Zato je ljudima najpre korisno da uspostavljaju međusobne prijateljske odnose *(glava 12)*. Ali teškoće ostvarivanja sloge

i prijateljstva među ljudima svestan je ovaj filozof. Iako naglašava promenljivost ljudi, njihove zle sklonosti, i zarazno dejstvo afekata, ipak su mu odvratni pesimisti i mizantropi (upor. *glavu 13*). Pored svih teškoća, mislilac ostaje pri tome da iz zajednice ljudi proizlazi daleko više koristi nego štete (*glava 14*).

Pored prave sloge, osnovane na pravičnosti i poštenju (*glava 15*), Spinoza navodi i onu koja je stvorena iz straha, ali bez uzajamnog poverenja (*glava 16*).

U *glavi 17* filozof brigu za siromahe stavlja u dužnost celoj društvenoj zajednici, jer ovo staranje nadmašava mogućnosti pojedinaca. – Ovo je opet jedan karakterističan sociološki osvrt Spinozin.

Razume se da mislilac, koji će u prvi plan staviti intelektualnu ljubav, uviđa svu etičku ništavnost neslobodne čulne ljubavi, koja lako prelazi u mržnju, a katkad je ravna nekoj vrsti ludila (*glava 19*). Brak ima vrednosti samo onda kad se ne sklapa isključivo iz čulnosti, nego i iz slobodne odluke duše, i kad mu je cilj razumno vaspitanje dece (*glava 20*). – Povodom ovoga, uzgred pominjemo da bi bilo moguće u Spinozinim spisima pronaći i povezati elemente koji bi potvrdili u njemu neosporni smisao jednoga mudrog pedagoga.

Vrlo je uspela sasvim kratka *glava 21*, reljefnim obeležavanjem mizerije laskanja, koje ropski i verolomno proizvodi tobožnju slogu, hvatajući u svoje mreže ohole ljude.

Sa svoga visokoetičkog stanovišta filozof, još jednom, promatra malodušnost, stid, negodovanje, ljubaznost, i mestimično daje dokaza o tome da ima katkad prodorni pogled pravoga psihologa (*glave 22–25*).

Interesantna je osobito Spinozina koncepcija o ljubaznosti. On, naime, smatra da želja za dopadanjem, kad je opredeljena razumom, postaje etički opravdana ljubaznost ili prijatnost (*glava 25*).

Nesaosećanje našeg mislioca za ostala živa bića prirode, sem čoveka, dolazi ponovo do izraza u *glavi 26*, gde grubo egoistički upućuje na to da čovek, od svega što postoji u prirodi stvari, radi svoje koristi jedino ljude vezuje za sebe prijateljstvom; sve ostalo može on bezobzirno da uništava ili održava (*glava 26*).

S obzirom na svoje učenje da je duh tim sposobniji za mišljenje što je telo savršenije, Spinoza, u tom smislu, konstatuje da je mnoga i različita hrana potrebna za održavanje čovekovog tela, koje je veoma složeno *(glava 27)*. Već i zbog toga je nužno da se ljudi uzajamno pomažu *(glava 28)*. – Povodom ovoga govori o novcu kao o sredstvu da se zadovolje čovekove potrebe i da se pribave sve vrste radosti, – ali i o maniji za gomilanjem novca. Razumnom saznanju ne protivi se upotreba novca, radi zadovoljavanja nasušnosti. Razuman čovek poznaje pravu vrednost bogatstva, pa je zadovoljan malim *(glave 28–29)*.

U vezi sa onim što je ranije već utvrdio, Spinoza napominje da su afekti radosti, kao i žudnje, što iz njih proizlaze, najčešće preterani *(glava 30)*.

Na ovome mestu mislilac ustaje protiv sujeverja, koje može da sugerira čoveku kako je dobro ono što donosi žalost, a rđavo ono što donosi radost. Spinoza, međutim, u svakoj prilici, afirmira radost kao afekt koji, kad nije preteran, vodi čoveka savršenstvu i učestvovanju u božanskoj prirodi *(glava 31)*. – Retko je koji filozof tako postojano i dosledno potvrđivao radost, i isticao njenu blagotvornost, kao Spinoza; a nijedan od njih, sasvim nesumnjivo, nije to činio hladnije i neuzburkanije od jevrejskog mislioca.

Najzad, Spinoza opominje na to da spoljni uzroci veoma ograničavaju ljudsku moć; zato čovek ne poseduje apsolutnu snagu da spoljne stvari upotrebljuje onako kako je to najzgodnije za njega. S obzirom na nužni i nepromenljivi red prirode, pred kojim je čovek nemoćan jer je samo delić prirode, – Spinoza preporučuje ljudima da mu se mirno pokoravaju, tešeći se time da su učinili svoju dužnost. A čovek koji duboko uviđa nužnost stvari, zaključuje Spinoza stoičkim akcentima, stiče trajni duševni mir i orijentiše se samo prema onom što je nužno i istinito *(glava 32)*.

Dodatak četvrtog dela *Etike* potvrđuje, u uprošćenijoj, jasnijoj i privlačnijoj stilizaciji, ranije već dovoljno od našeg filozofa obrazložene misli da je saznanje jedini put kojim čovek svoje radnje i svoje težnje saobražava zakonima prirode i, na taj način, oslobođava se beskorisnih i štetnih afekata i, u krajnjoj liniji, dolazi do unutrašnje prosvećenosti, ravne blaženstvu, koje je vrhovni etički cilj.



Povodom Spinozinog shvatanja o strastima i robovanju njima, *Emil Breje* formuliše: „...duša, konačno biće, obrćući se prema svim vetrovima, mrzi ono što je volela, i voli ono što je mrzela. Ona stoji pod uticajem spoljnih uzroka, jer ceo tok prirode opredeljuje ove afekcije, i ima svu moć nad ljudskom prirodom, pošto prema njoj stoji kao beskonačno prema konačnom" *(nav. delo,* str. 183).



U četvrtom delu *Etike,* posvećenom moralisanju, naš mislilac se potvrdio kao intelektualist i racionalist Sokratovog zamaha i značaja. Uistinu, Spinoza je potpuni sledbenik Sokratovog izjednačavanja znanja i vrline. Naime kod Spinoze izbaviteljski razum spasava čoveka od afekata, vodi ga održavanju sebe i vrlini, upoznaje ga sa pravom suštinom prirode, pruža mu vrhovno saznanje o Bogu, i osposobljava ga za osećanja saglasnosti sa svim ljudima i samilosti prema njima.

Iako je Spinoza jedan od retkih individualista u istoriji etike, njemu leži na duši opšte dobro među ljudima; on ne propušta nijednu priliku da ljude pouči solidarnosti, koja osigurava i pojedinačno i kolektivno dobro. Spinozina etička nastojavanja najuočljivije otkrivaju neospornost da istinski individualizam ne može odvesti egoizmu.

U ovom racionalisti pronalaženi su stoički akcenti. Samo, treba utvrditi da oni kod Spinoze nisu preterani i nameštení. Njegov „intelektualni stoicizam" ne prelazi nikad u patetiku i u deklamovanje, kao kod antičkih stoičara, nego herojski upućuje ljude oslobođenju od zloćudnog i bolnog, a uvek nepotrebnog pritiska afekata.

Mislilac je svim ovim utro put kojim će se u poslednjem delu *Etike,* u visokom nadahnuću, popeti do vrhovnih ideja svoga sistema.

PETI DEO ETIKE

O MOĆI RAZUMA, ILI O ČOVEKOVOJ SLOBODI

Četiri prva dela *Etike* sadrže dosta suvih i čisto apstraktnih stavova; poslednji, svojom prividno racionalističkom formom, prekriva, u stvari, jednu metafizičku poemu najtoplijeg filozofskog uzleta. Ovaj deo jeste i kruna *Etike*, i celokupnog mislilaštva Spinozinog. U njoj mislilac pokazuje put unutrašnjeg oslobođenja čovekovog. Jer Spinoza jasno uviđa da je postojanje jednog filozofskog sistema opravdano samo ako ovaj daje sugestije, uputstva i putokaze za unapređivanje opšteg ljudskog života, i za oplemenjavanje i usavršavanje čovekove ličnosti, – a da mrtva slaganja reči ostaju sva visokoparno data, isključivo teorijska raspredanja, često sva od nebitnosti.

Tako je u petom delu *Etike* Spinoza izlio punu meru svoga morala, u koncepcijama stvorenim u uzvišenom nadahnuću. Sve najživotvornije misli što je Spinoza uopšte dao nalaze se u tome delu; on sadrži stavove od neprolazno blagotvornog značaja po spas čovekove duše, – stavove koji filozofa, prokletog od sinagoge, stavljaju u red najvećih unapreditelja čovečanstva.

PREDGOVOR

Izjava našeg filozofa, u početku ovog predgovora, da prelazi na drugi deo *Etike*, znači da četvrta i peta knjiga njena obuhvataju, u stvari, Spinozina moralna učenja, o ko-

jima je sad reč. Iz Spinozinih daljih reči izlazilo bi da on tek u petom delu počinje raspravljanje o putu što vodi slobodi; u stvari, o tome putu govorio je on uveliko već u prethodnom delu. Međutim, nesumnjivo je da je ovde mislilac dao svoja završna i najpotpunija razmatranja o moći duha nad afektima i o slobodi ili blaženstvu. – O usavršavanju razuma – predmetu logike – i o negovanju tela – predmetu medicine (upravo higijene) – izostavlja da govori ovde, u oblasti etike.

Zatim, u ovome predgovoru, Spinoza ustaje protiv psiholoških doktrina stoičara i Dekarta, – po kojima afekti apsolutno zavise od čovekove volje, i njome mogu biti savladani. Naš filozof naročito iscrpno kritikuje Dekartovu teoriju o tesnoj spojenosti duha sa žlezdom pred malim mozgom, takozvanom moždanom žircom (*glandula pinealis*), pomoću koje duh opaža i sve pokrete u telu, i spoljne predmete, i koju, po svojoj volji, može različito da pokreće. Isto tako, on obara i Dekartovu pretpostavku po kojoj je svako pojedinačno htenje duha spojeno sa određenim pokretom žlezde (to jest moždane žirce). Pod uticajem nekih anatomskih teorija iz XVII veka, Spinoza ističe da se *glandula pinealis* ne nalazi u sredini mozga; otuda ona ne može najmanjim pokretom životnih duhova (*spiritus animales*)[1] biti pokretana tako lako i na toliko mnogo načina, kako to misli Dekart. Zatim navodi i to da se svi nervi ne završavaju u šupljinama mozga. Uopšte, po mišljenju Spinozinom, fiziološkim putem ne može se rešiti je li čovekova duša slobodna ili nije; u odnosu na to pitanje ne pomaže uzimati u obzir ni životne duhove, ni nerve, ni moždanu žircu. Ovakve pretpostavke izgledaju Spinozi nedostojne Dekarta, – filozofa koji je izjavio da tvrdi samo ono što je jasno i razgovetno opazio.

Naš mislilac s pravom vidi slabu tačku Dekartove filozofije u njegovom objašnjenju jedinstva duha i tela. U stvari,

---

[1] *Životnim duhovima (spiritus animales, esprits animaux, Lebensgeister)*, nazivani su najfiniji, krajnje pokretljivi delići, za koje se pretpostavljalo da su izlučivani iz krvi, da dospevaju u mozak, da odande struje kroz nerve i mišiće, i da tako pokreću telo. Ovo učenje svodi se na shvatanja Aristotela i stoičara, i nalazi se i kod Bekona, Hobsa, Dekarta i drugih. Kod Dekarta, u *Passion. anim.*, 1, 7, stoji: „Partes sanguinis subtilissimae componunt spiritus animales." *Eisler, Handwörterbuch der Philosophie*, Zweite Auflage, Berlin 1922, S. 362—363.

Dekart nije bio u stanju da objasni kako delić mišljenja može biti najtešnje vezan sa delićem prostiranja, jer su duh i telo, po njemu, potpuno različiti, – i zato je pribegao pretpostavci Boga, uzroka celokupne vaseljene, da njime rastumači tu vezu.

Dekart nije objasnio ni to da li duh ili životni duhovi imaju veću snagu da pokreću moždanu žircu, – prema tome, nije objasnio da li su odluke duha pretežnije od dejstava telesnih uzroka. Za Spinozu nema odnosa volje prema kretanju; shodno tome, ne može se vršiti uopšte nikakvo poređenje između snaga duha i snaga tela i, u krajnjoj liniji, snage duha ne mogu opredeljivati snage tela. – Tako naš filozof odbija, kao potpuno nemoguć, svaki pokušaj da se misao spoji sa delom materije.

Na ovom mestu Spinoza se ne zadržava na pobijanju Dekartovog učenja o slobodi volje, jer je to ranije već u nekoliko mahova učinio.

Po Spinozi moć duha uslovljena je samim saznanjem; otuda se jedino saznanjem duha mogu odrediti sredstva za savlađivanje afekata i, u krajnjoj liniji, za dostizanje blaženstva. – Intimna misao našeg filozofa, pri svim ovim izvođenjima, jeste da čoveka vodi oslobođenju jedino duboko i adekvatno upoznavanje njegove prave prirode.

AKSIOME

Po prvoj aksiomi, kad su dve suprotne delatnosti proizvedene u jednom i istom subjektu, tada moraju da se jave promene ili u obema, ili u jednoj, da bi se suprotnost između njih izgladila. – Ovo, očevidno, nije aksioma u pravom smislu, nego je samo jedan iskustveni psihološki stav. – Druga aksioma, da je snaga posledice određena snagom uzroka, jeste stav teorije saznanja.

POSTAVKE

Pre nego što će preći na ukazivanje puta što vodi slobodi i blaženstvu, filozof je stavio sebi u zadatak da naznači ljudima jedino uspešni lek protiv afekata, koji unose velike pometnje u njihov život, jer im zakrčuju put pravom sazna-

nju. A da bi to lakše izveo, on pokušava, po *Hefdingu*, da od pasivnih afekata načini aktivne. U prvom delu pete knjige *Etike*, od prve do dvadesete postavke, Spinoza ispituje mogućnost da se ovo izvede sa psihičke, a u drugom delu, počev od dvadeset i prve postavke, on to isto istražuje sa fizičke strane (upor. *nav. delo*, str. 129–130).

POSTAVKA I I NJEN DOKAZ

Pošto je već utvrdio i dokazao da su red i veza ideja isti kao red i veza stvari, i obratno, – Spinoza sad izvodi da postoji saglasnost između ideja duha i afekcija tela; dakle da se, i obratno, afekcije tela uređuju i vezuju, prema tome kako se misli i ideje stvari uređuju i vezuju u duhu. – Ovim filozof, u stvari, dokazuje da su ne samo predstave, nego da je i mišljenje tesno vezano sa afekcijama tela.

POSTAVKA II I NJEN DOKAZ

Ako odvojimo emociju ili afekt od misli na njegov spoljni uzrok, i spojimo je sa drugim mislima, – emocija ili afekt prema spoljnem uzroku odmah iščezava. – Tako Spinoza iznosi, kao prvo sredstvo da čovek nadvlada pasivne afekte u sebi, mogućnost da ih veže sa novim, svežim mislima. Na primer, ako čovek oseća ljubav, koja je stanje trpljenja, on treba da misli na nešto drugo; na taj način data mu je mogućnost da pasivni afekt pretvori u aktivni. Samo Spinoza, sugeriran za ovo izvođenje Dekartovom doktrinom, zaboravlja da baš u nemogućnosti mišljenja na nešto drugo – onda kad je čovek jako posednut jednom emocijom – i leži teškoća održljivosti jednog ovakvog učenja.

POSTAVKA III, NJEN DOKAZ I IZVEDENI STAV

Drugo sredstvo da čovek savlada afekt, koji je, kao stanje trpljenja, nejasna ideja, jeste da obrazuje o njemu jasnu i razgovetnu ideju. – Spinoza naivno racionalistički veruje da treba svoj afekt obasjati jasnom svešću, da se treba udubiti u njega, pa prevazići ono što je pasivno u njemu. Otuda on

pretpostavlja da što nam je naš sopstveni afekt poznatiji, on je sve više u našoj vlasti. – Samo je pitanje na koji način da se savladaju izrazito nepovoljni psihološki uslovi za obrazovanje jasne i razgovetne ideje o jednom afektu, onda kad je ovaj u punoj snazi, – ali Spinoza tu teškoću nije uzeo u obzir. – U svakom slučaju, sredstvo protiv afekata, izloženo u ovoj postavci, originalno je Spinozino, a nije stvoreno Dekartovim uticajem, kao ono iz prethodne postavke. Naš mislilac dosledno stoji na gledištu da afekt, čim se pravilno shvati, prestaje biti trpljenje, i postaje aktivnost.

POSTAVKA IV, NJEN DOKAZ, IZVEDENI STAV I PRIMEDBA

Ono što je svim stvarima zajedničko, može se samo adekvatno shvatiti, shodno ranije utvrđenome; međutim, zajednički su svim telima atribut prostiranja, mir i kretanje. Prema tome, o svakoj afekciji tela moguće je obrazovati jasan i razgovetan pojam. – A pošto je afekt ideja afekcije tela, iz toga izlazi da nema nijednog afekta o kome ne bismo mogli obrazovati jasan i razgovetan pojam.

Sve ovo, međutim, doprinosi utešnom zaključku da za svakog čoveka postoji mogućnost da bar delimično jasno i razgovetno shvati svoje afekte, i da se, na taj način, unekoliko oslobodi njih. – Otuda filozof, koji nepokolebljivo veruje u svemoć jasnih misli, preporučuje da svaki afekt upoznamo jasno i razgovetno; da ga odvojimo od misli na spoljni uzrok, i vežemo sa isceliteljskim mislima. Pod sugestijom Dekartovih doktrina, Spinoza kazuje da jedan i isti prohtev jeste osnov i aktivnim i pasivnim stanjima; to jest iz iste suštine proizlaze i afekti i jasne ideje. U vezi sa tim izlazi da afekt, osvetljen saznanjem, može da postane vrlina. Ukoliko su nagoni i žudnje vezani sa neadekvatnim idejama, oni su stanja trpljenja; međutim, oni se računaju u vrlinu kad su obasjani adekvatnim idejama. A nas mogu opredeljivati na delatnost žudnje koje postaju kako iz adekvatnih tako i iz neadekvatnih ideja. – Spinoza naglašava da je istinito poznavanje afekata najbolji lek protiv njih, i to lek do koga čovek može sam da dođe, jer on stoji na domašaju njegovih snaga.

U odnosu na sve ove ideje, sasvim je umesna primedba *Kirhmana* da Spinoza nije uzeo u obzir teškoću prelaza od afekta istinitom mišljenju, – zato što je njegova bolešljiva, usamljenička i isključivo meditativna priroda bila zaštićena od žestokih afekata (*nav. delo,* str. 166). – Samo jedan filozof, čijom je celokupnom unutrašnjošću izrazito dominirala moć mišljenja, mogao je zamisliti i propovedati učenje, po kome su adekvatne ideje u stanju da oduzmu strastima sve one elemente koji obaraju dostojanstvo slobodnog ljudskog bića.

Istina je da jedino saznanje može da izvede na put izbavljenja čoveka koji se guši i grca, usred svih pometnja što afekti unose u njegov duševni i duhovni život, – ali je uzdizanje čovekovog bića do svesnog zrenja sopstvene unutrašnjosti jako sporo, i skopčano sa najvećim naporima. Ovu poslednju neospornu činjenicu Spinoza uopšte nije naglasio. Međutim, da je to učinio, njegova racionalistička teza bila bi prihvatljiva.

POSTAVKA V I NJEN DOKAZ

Filozof uči da je afekt prema stvari koju predstavljamo sebi prosto, to jest kao slobodnu, veći od afekta prema nužnim, mogućim i slučajnim stvarima. Naime Spinoza podrazumeva da pri predstavi ovih poslednjih, mi ne mislimo samo na njih, nego i na uzroke koji ih determiniraju za delanje. Otuda je afekt prema slobodnoj stvari najveći od svih afekata.

Razume se da, prema osnovnim filozofemama Spinozinim, shvatanje o slobodi proističe iz zablude, upravo iz nepoznavanja krajnjeg determinizma koji vlada u prirodi, i da je, kao takvo, neodrživo. A otuda izlazi, u krajnjoj liniji, da žestoki afekti mogu imati u vlasti samo čoveka neprosvećenog duha.

POSTAVKA VI, NJEN DOKAZ I PRIMEDBA

U neposrednoj vezi sa prethodnim, mislilac razlaže da, što duh više shvata sve stvari kao nužne, to jest kao determinirane beskrajnom vezom uzroka, on je sve manje aficiran od njih, i utoliko poseduje veću moć nad afektima. Tako, po našem filozofu, saznanje nužnosti stvari u prirodi oduzima

jačinu afektima. – Što čovekovo upoznavanje nužnosti obuhvata više pojedinačnih stvari, tim sve više jača njegova unutrašnja prečišćenost. Spinoza navodi primere iz iskustva, da učini pristupačnijim svoje učenje, po kome poznavanje determiniranosti pojedinačnih stvari spasava čoveka trpljenja od afekata.

POSTAVKA VII I NJEN DOKAZ

Afekt što proizlazi iz razuma odnosi se na zajedničke osobine stvari, koje uvek posmatramo kao prisutne, i uvek ih na isti način predstavljamo. Zato ovaj afekt ostaje uvek isti i, kao takav, on je i po svom trajanju moćniji od afekata što se odnose na pojedinačne stvari koje posmatramo kao odsutne. – Mislilac ovde, još jednom, naglašava superiornost trajnih osećanja, osvetljenih razumom, nad kratkotrajnim osećanjima koja se menjaju, prema vremenskim promicanjima. U isto vreme, on je ovim podsetio na činjenicu da vreme slabi i čini bledim naša osećanja i naše afekte, koji se odnose na promenljive stvari.

POSTAVKA VIII, NJEN DOKAZ I PRIMEDBA

Pošto više uzroka zajedno imaju veću moć nego malo njih, a pošto se snaga posledice određuje snagom njenog uzroka, – Spinoza zaključuje da je afekt tim jači što je proizveden od više istovremenih uzroka. – Ovo tvrđenje logički sleduje iz već upoznatih razlaganja filozofovih, ali ne unosi nikakav novi momenat u njegov sistem.

POSTAVKA IX I NJEN DOKAZ

Afekt je, za Spinozu, rđav samo ukoliko sprečava duh da misli, – jer je mišljenje suština duha. Otuda je afekt koji se odnosi na mnoge i različite uzroke, i koji, prema tome, determinira duh da istovremeno posmatra mnoge predmete, manje škodljiv nego isto toliko veliki afekt, koji se odnosi samo na jedan ili na manji broj uzroka. Naime ovaj poslednji tako apsorbuje duh posmatranjem jednog ili malog

broja predmeta, da on nije u stanju da misli ni na šta drugo. – Spinoza dobro psihološki vidi da se čovek mnogo lakše može otrgnuti od afekta što proizlazi iz mnogih uzroka nego od onog koji je posledica malog broja uzroka, ili, naročito, od onog koji je posledica jednog jedinog uzroka, – zato što je ovaj drugi intenzivniji od prvog, koji gubi u intenzitetu onoliko koliko dobija u ekstenzivnosti.

POSTAVKA X, NJEN DOKAZ I PRIMEDBA

Ljudski individuum poseduje moć da uređuje i vezuje afekcije tela, shodno razumnome redu, – sve dok nije pritisnut afektima, suprotnim čovekovoj prirodi, koji sprečavaju duh da saznaje. – S druge strane, opet, Spinoza pravilno uređivanje i povezivanje afekcija tela, prema razumnome redu, postavlja, upravo, kao zaštitu protiv lakoga potpadanja pod rđave afekte. Svestan toga kako je teško prosečnom čoveku da se uzdigne do pravog poznavanja reda stvari i njihove suštine, naš filozof preporučuje da se oni koji još nisu došli do spasonosnog saznanja, u raznim slučajevima u životu upravljaju prema izvesnim utvrđenim, prostim načelima, čija je etičnost nesumnjiva. Kao jedno od tih načela, koja se mogu blagotvorno iskoristiti, Spinoza sugerira da se mržnja pobeđuje simpatijom i plemenitošću. Pri tom se poziva i na korist pojedinačnog individuuma, i na dobro cele ljudske zajednice, od primenjivanja toga propisa. Još filozof podstiče ljude da razmišljaju o jačini volje, kojom se savlađuju opasnosti i teškoće, – kako bi, tim putem, postali sposobni da je steknu. Pri tome preporučuje, pozivajući se na zgodno nađene primere, da se uvek uzima u obzir dobro u stvarima, – kako bi čovekova aktivnost bila radosna i životvorna. Trajni i uvek budni osvrt prema večnosti štitio je, kao neprobojni oklop, našeg mislioca od svih turobnih razmatranja o svetu i životu. Znamo već koliko je Spinozi bilo nepodnošljivo udubljivanje u tugu i u pesimističke misli. Otuda on upućuje ljude da ulože sve svoje napore u to da dođu do istinitog saznanja o pravim vrlinama i njihovim uzrocima, – umesto da se zadržavaju na neplodnim i štetnim kritikovanjima i izobličavanjima ljudskih poroka. Velikom duhu Spinozinom izgledala su nesnosna i promašena kratkovida raspredanja zala i zlona-

merno zadržavanje na njima. Video je on savršeno tačno, da takvim postupanjem čovek nikad ne može steći vlast nad svojim afektima, niti može ostvariti život shodan razumu. Naročito je prodorno uviđao da mnogi koji govore protiv počasti ovoga sveta, čine to samo zato što nisu uspeli da ih dograbe. A hipokrizija ove vrste bila je odvratna iskrenome Spinozi.

Važno je ovde filozofovo nastojanje na tome da čovek jedan etički propis učini obaveznim za sebe, i da ga se neodstupno drži, – dok ne dostigne pravu i najvišu moralnu slobodu.

Sva ova razlaganja prikazuju nam Spinozu i kao moralistu, koji je posedovao sposobnost da se iz daleke oblasti svojih složenih i teških metafizičkih apstrakcija spusti do ljudi i njihovih nasušnih potreba, i da onima između njih koji imaju uši da čuju, pruži uputstva što će ih približiti večnosti. A bez etičkog završetka, Spinozin sistem ostao bi ljudima indiferentna konstrukcija, pored sve njegove retke ontološke dubine.

POSTAVKE XI–XIII SA NJIHOVIM DOKAZIMA

Mislilac postavlja o predstavama izvesne tvrdnje koje su, upravo, nužni zaključci iz njegovih već izloženih i dokazima potkrepljenih ideja. Jedna predstava (kao i jedan afekt, uostalom) češće oživljava i potpunije ispunjava duh, što se odnosi na više stvari. Naime, u tom slučaju ima više uzroka koji je izazivaju. – Isto tako, predstave se lakše vezuju sa predstavama onih stvari koje shvatamo jasno i razgovetno (jer su ove poslednje zajedničke osobine stvari, ili nešto iz njih izvedeno), nego sa drugima. – Samo novi vid prve tvrdnje jeste postavka da predstava tim češće oživljava što je vezana sa više drugih predstava.

POSTAVKA XIV I NJEN DOKAZ

Pošto duh raspolaže sposobnošću da o svakoj afekciji tela obrazuje jasan i razgovetan pojam, u njegovoj moći, dakle, leži da sve afekcije tela ili predstave stvari, u krajnjoj liniji, dovede u odnos prema ideji Boga; to jest u moći duha leži

da ih veže sa njihovim izvorom i ishodištem, – sa vrhovnim bićem, koje je jedinstvo celokupnog univerzuma. Na ovom mestu vidi se reljefno sav domašaj važnosti koju jasni pojmovi imaju kod Spinoze.

POSTAVKE XV I XVI I NJIHOVI DOKAZI

Filozof formuliše da u čoveku njegovo jasno saznanje sopstvenih afekata prouzrokuje radost, vezanu za ideju Boga, iz koje opet proizlazi ljubav prema Bogu. Upravo, misliti da je Bog uzrok saznanja naših afekata, znači voleti Boga. – Ovakav stav koji, na prvi pogled, izgleda neobičan, sleduje logički i nužno iz same Spinozine koncepcije o pravom saznanju. Što veću svetlost i bolji red unosimo u pomrčinu i pometenost naše unutrašnjosti, gde besne strasti, tim više i dublje upoznajemo jedinu životvornu esenciju svih stvari. A od toga poznanja širi se sve moćnije po našoj duši radovanje, vedrina i neizmerna simpatija prema božanskoj podlozi svega što postoji, – supstanciji, izjednačenoj sa prirodom. – Na ovom putu mislilac postupa radikalno; shodno prethodnom, proglašava on da ljubav prema vrhovnom biću mora najviše ispunjavati duh, zbog toga što nju podržavaju sve afekcije tela, – to će reći, zbog toga što joj se, u krajnjoj liniji, svi drugi afekti potčinjavaju, i gube se pred njom.

POSTAVKA XVII, NJEN DOKAZ I IZVEDENI STAV

Ukoliko se odnose na Boga, sve ideje su adekvatne ili istinite; zato je Bog slobodan od trpljenja. A kao biće u kome je savršenstvo ostvareno u potpunosti, Bog ne može osećati ni radost, ni žalost, koje su prelazi većem ili manjem savršenstvu; prema tome, on ne može nikoga ni voleti, ni mrzeti. Najviše biće, imanentno vaseljeni, mora biti slobodno od svakog antropomorfizma; tako je ono superiorno i nad osnovnim čovekovim osećanjima, uslovljenim nepostignutošću potpunog savršenstva.

POSTAVKA XVIII, NJEN DOKAZ, IZVEDENI STAV I PRIMEDBA

Ideja o Bogu u čoveku mora biti adekvatna i savršena; otuda saznanje Boga ne može biti vezano ni sa kakvom žalošću, a, po tome, ni sa mržnjom. Otuda niko ne može mrzeti Boga. – Pošto je ljubav prema Bogu uzvišena nad svim obeležjima i oznakama ostalih ljudskih ljubavi, ona ne može biti podložna ni prelasku u suprotno osećanje. Tako je čovekova ljubav prema Bogu nepokolebljiva, nepodložna smeni osećanja. Drugim rečima, ona ne može da pređe u mržnju.

Sam Spinoza navodi jedan prigovor, koji bi se mogao staviti njegovoj zamisli da ljubav prema Bogu jeste čista radost najvišeg saznanja. Naime, pošto je Bog uzrok svega što postoji, on je uzrok i žalosti. Ipak, mislilac tvrdi da je upoznavanje Boga kao uzroka žalosti pravilno saznanje, i da, kao takvo, ono donosi samo radost.

POSTAVKA XIX I NJEN DOKAZ

Ljubav prema vrhovnom biću bitno se razlikuje od ostalih čovekovih ljubavi i po tome što ona ne teži za uzajamnošću, i ne očekuje da joj se odgovori ravnim osećanjem. Čovek koji voli Boga ne traži i ne nada se tome da mu Bog vrati ljubav, jer zna da je najviši entitet slobodan od afekata. Kad bi čovek želeo da mu vrhovno biće, sa svoje strane, pokloni ljubav, on bi, u stvari, tražio da Bog prestane da bude Bog, to jest, težio bi tome da se sam ožalosti, što je apsurdno.

POSTAVKA XX, NJEN DOKAZ I PRIMEDBA

Pošto je ljubav prema Bogu u suštini drukčija od trošnih i nečistih ljubavi prema prolaznim i nesavršenim predmetima, ona je čista od zavisti i od ljubomore. Još više, čoveka koji voli vrhovno biće samo raduje ako i drugi ljudi osećaju ljubav prema Bogu, o kome sam on zna da je vrhovno dobro, zajedničko svim ljudima. Znači, ljubav prema Bogu, kao uslovljena najvišim saznanjem o svim stvarima prirode, vodi nas nužno blagorodnome stavu prema bližnjima.

Ne postoji afekt, suprotan ljubavi prema najvišem entitetu, od kojeg bi ova mogla biti uništena. Prema tome, ova ljubav je najpostojaniji od svih afekata; ukoliko se odnosi na telo, propada samo sa smrću tela.

Spinoza, pregledno i sažeto, navodi svoje ranije već razvijene ideje o tome u čemu se, upravo, sastoji nadmoć duha nad afektima. – Ponovo govoreći da se moć duha svodi na saznanje, a nemoć ili trpljenje duha na neadekvatne ideje, i da neraspoloženja i nesreće vode poreklo od prevelike i neopravdane ljubavi prema efemernim stvarima, – mislilac ističe svu superiornost treće, najviše vrste saznanja, u odnosu na afekte. Iako *intuitivno saznanje nije svemoćno*, to jest, iako ne može potpuno da uništi afekte, ono je, ipak, u stanju da ih svede na najmanju meru. Zatim, ono uliva čoveku čistu i svetlu ljubav prema nepromenljivome biću.

Na ovome mestu filozof izjavljuje da dovršava svoja razmatranja o životu u vremenu, i da prelazi na proučavanje trajanja čistoga duha, to jest na večni život. – Na taj način on označava da se ovom postavkom upravo završava prvi deo pete knjige *Etike*, u kome je procenio sredstva što se mogu uspešno upotrebiti protiv afekata. Ta sredstva svode se na pravilno saznanje poretka i suštine stvari koje donosi sreću i slobodu čoveku što ga je postigao.

POSTAVKE XXI–XXIII SA NJIHOVIM DOKAZIMA I PRIMEDBOM

One izlažu vrlo neobičnu koncepciju našeg filozofa o besmrtnosti. – Sposobnosti predstavljanja i sećanja čovek poseduje samo dok njegovo telo traje, u svom aktuelnom postojanju; zato one nisu večne i besmrtne. – Međutim, priroda pojedinačnog ljudskog tela sadrži se u večnom i nužnom materijalnom redu prirode; preciznije rečeno, u atributu prostiranja.

Upravo, Spinoza podrazumeva da se priroda pojedinačnog tela sadrži u atributu prostiranja kao beskrajni modus. U tom smislu razvija mislilac da u Bogu, nužnim načinom, postoji ideja koja izražava suštinu pojedinačnog ljudskog tela pod vidom večnosti. – Isto tako, priroda pojedinačnog čovekovog duha sadrži se u duhovnom redu prirode, to jest, u

atributu mišljenja, kao beskrajni modus. Otuda i duh može da se shvati pod vidom večnosti. – Dakle, u Bogu postoji jedna ideja, koja odgovara postojanju tela u svim njegovim oblicima; upravo, ideja koja izražava suštinu ljudskog tela. A kad je tako, onda i od čovekovog duha mora ostati nešto večno, i posle propadanja jednog izvesnog oblika tela. Kao što se vidi, za Spinozu nije večan samo duh, nego je duh večan ukoliko je on ideja večnog tela. To jest, ni telo ni duh ne mogu biti potpuno uništeni, po učenju našeg filozofa.

Mi se ne sećamo da smo pre tela postojali, jer sećanje nije u stanju da nam pruži svest o našoj večnosti. Naime, s jedne strane, u našem telu ne nalaze se nikakvi tragovi te preegzistencije; s druge strane, opet, večnost nema nikakvog odnosa prema vremenu, i ne može njime da se meri. Međutim, mi osećamo i saznajemo svoju večnost. Jer naš duh ne opaža manje ono o čemu ima razumno shvatanje nego ono čega se seća. Naime oči duha jesu dokazi, shodni mišljenju, koji pružaju jasnost o stvarima. Dokazi, o kojima filozof govori, jesu veza naše misli sa božjim mišljenjem, pomoću koje se mi spajamo sa beskrajnom supstancijom, – osnovom i izvorom svega što postoji.

Spinoza, jedan od mislilaca koji su bili dosledno verni večnosti, kazuje smelu reč da mi osećamo kako je naš duh večan, ukoliko sadrži u sebi suštinu tela pod vidom večnosti, i kako ovo večno postojanje duha ne može da se objasni vremenom i trajanjem. – Tako esencija pojedinačnih stvari stoji izvan vremena, u području večnosti; ona, upravo, sačinjava suštinu božanske supstancije.

Ovo izlaganje Spinozino sažeto prikazuje *Hefding*. „Kao vremenski određen, čovek je član u jednom kauzalnom redu, u kome je svaki član ujedno posledica prethodnog, a uzrok sledećeg člana; međutim, u večnoj svojoj suštini, on je nepromenljivi i neprolazni modus supstancije" (*nav. delo*, str. 134).

Slično gledište nalazimo izraženo u *Kratkoj raspravi*, u predgovoru drugog dela, u primedbi 10. „U drugoj proporciji kretanja i mira bilo je naše telo kao nerođeno dete, nego docnije, a u drugoj će se nalaziti, kad budemo mrtvi; a, pri svem tom, bila je tada, i biće potom isto tako kao i sad ideja, saznanje itd. našeg tela u stvari koja misli, ali nikako ista, zato što je sada drukčija njegova proporcija u kretanju i mi-

ru" (*Opera*, knj. I, str. 52). Znači, ideja suštine čovekovog tela u Bogu važi kako za stanje toga tela pre njegovog zemaljskog rođenja, tako i za ono posle njegove smrti.

POSTAVKE XXIV–XXVIII SA NJIHOVIM DOKAZIMA

Osnovnu ideju svoje gnoseologije o tri vrste saznanja čini Spinoza podlogom izvođenja o razlici koja postoji između propadljivog ili vremenskog dela čovekove prirode i dela koji je večan i neuništiv.

Što čovek pravilnije shvata pojedinačne stvari, tim pravilnije razume i Boga, koji je krajnji razlog njihovog postojanja. Naime pojedinačne stvari nisu ništa drugo nego modusi božjih atributa. Otuda razum u pojedinačnim stvarima vidi Boga. – Najviša težnja i najviša vrlina duha, međutim, jeste da dostigne intuitivno saznanje stvari, koje ide adekvatnom upoznavanju suštine stvari. Jer tek pomoću ove vrste saznania duh dolazi do pravog razrešenja i do istinske sreće. – Duh čovekov, naravno, sve više teži tome da sazna stvari neposrednim i izvesnim intuitivnim saznaniem, što u sebi oseća više sposobnosti za njega; tako se dispozicija pretvara u želju. – Etička vrednost treće vrste saznanja jeste najveća, jer iz njega proističe najviše moguće zadovoljenje ili mirnoća duše. Naime, ko dostigne to saznanje, on prelazi naivišem savršenstvu, i oseća vrhovnu radost, jer je svestan svoie unutrašnje evolucije. – Razume se da iasne i razgovetne ideie treće vrste saznanja ne mogu proizlaziti iz neiasnih ideja prve vrste saznanja, nego iz adekvatnih ideja druge vrste saznanja. Tako težnja da se stvari intuitivno upoznadu može poticati samo iz razumnog saznanja.

Ovim je došlo do punoga izraza sve potcenjivanje Spinozino prve vrste saznanja, koje je vezano za jedno određeno vreme, i kao takvo, nije u stanju da posluži stvaranju misli o večnosti. Značaj saznanja razuma, međutim, filozof odlučno podvlači, zbog toga što ono već shvata svoj predmet pod vidom večnosti, i što podstiče u nama težnju da dostignemo intuitivno saznanje.

POSTAVKE XXIX–XXX SA NJIHOVIM DOKAZIMA I PRIMEDBOM

Saznajući stvari pod vidom večnosti, duh ne polazi od pojedinačne egzistencije tela, uslovljene vremenom, nego od shvatanja suštine tela, kao beskrajnog modusa, pod vidom večnosti.

Filozof navodi razliku između aktuelnosti ličnosti i aktuelnosti suštine. Naime, stvari se shvataju kao realne (aktuelne) na dva načina: ili u odnosu na određeno vreme i mesto, ili ukoliko se shvataju kao da proizlaze iz nužnosti božanske prirode. Na prvi način stvari se shvataju predstavljanjem, na drugi razumom. Tako su stvari za nas aktuelne s jedne strane u trajanju, a s druge strane u večnosti. Drugi od navedenih načina, pri kome je vreme s pravom svedeno na prolaznost i nebitnost, jeste shvatanje stvari pod vidom večnosti.

Shodno ovome, razume se da naš duh poseduje saznanje o Bogu, i o svome učešću u božanskoj supstanciji, ukoliko zanemari sve prolazne sticajeve, i shvata sebe i svoje telo pod vidom večnosti. A večnost je suština Boga, ukoliko ova suština sadrži u sebi nužno postojanje. Otuda, shvatiti stvari pod vidom večnosti, znači shvatiti ih kao realna bića. – Ovim mislilac sve dublje uvodi čitaoca u svoje shvatanje večnosti, isceliteljsko – i ontološki, i etički.

POSTAVKA XXXI, NJEN DOKAZ I PRIMEDBA

Ukoliko je duh večan, on je formalni uzrok intuitivnog saznanja. Jer duh, ukoliko je večan, poseduje adekvatno saznanje Boga, upravo supstancije ili prirode, i sposoban je za dostizanje intuitivnog saznanja. Tako je, po Spinozinoj pretpostavci, duh večan još u ovom životu. – Filozof odlučno tvrdi da ostvaruje pravu sreću onaj ko domaši intuitivno saznanje. Jer što čovek dostiže viši stepen intuitivnog saznanja, on stiče sve jasniju svest o Bogu i o samom sebi, i, tim samim, postiže sve veće savršenstvo i blaženstvo. Mislilac još izjavljuje da će, pri svoj sigurnosti u večnost duha, ipak oprezno uzeti u razmatranje duh, kao da tek počinje da postoji, i da posmatra stvari pod vidom večnosti. – Razume se da, u strogom smislu, prema samom Spinozinom gledištu,

ne može biti reči o početku postojanja prave suštine duha, pošto je ona večna.

Tako je intuitivno saznanje shvaćeno i kao najveće postignuće večne esencije duha, koje mu osigurava neprolaznu sreću i zračnost.

POSTAVKE XXXII–XXXVII SA NJIHOVIM DOKAZIMA, IZVEDENIM STAVOVIMA I PRIMEDBAMA

Spinoza opet naglašava da uživa najveće zadovoljenje duha i najveću radost onaj ko intuitivno saznaje; to uživanje prati ideja Boga kao uzrok. Tako se intuitivno saznanje pretvara i pretapa u radost, samo sobom. – Iz svih ovih odredaba intuitivnog saznanja, međutim, prirodno proističe vrhovni pojam etike našeg filozofa, koji je, u isti mah, najpuniji i najuzvišeniji izražaj svih njegovih moralnih težnja i nastojanja za večnošću, – *intelektualna ljubav prema Bogu (amor Dei intellectualis).* Iz intuitivnog saznanja potiče ljubav prema Bogu, ali ne ukoliko ga predstavljamo kao prisutnog, nego ukoliko poimamo da je on večan.

Još *Karl Gebhart (Carl Gebhardt)* utvrdio je da je Spinoza uzeo pojam intelektualne ljubavi prema Bogu od renesansnog mislioca Lea Ebreoa *(Leo Ebreo),* jevrejskog mističara, poznoga sledbenika neoplatonizma, – koji je donekle uticao na našega filozofa. Posle Gebharta, vrlo mnogi Spinozini tumači ponovili su tu konstataciju, uvek ističući činjenicu da je glavno delo Ebreovo nađeno u Spinozinoj biblioteci.

Kušu, opet, u Spinozinoj intelektualnoj ljubavi vidi inspiraciju stoičku i hrišćansku *(nav. delo,* str. 256). – U stvari, i pored toga što ovaj razrešilački pojam celokupnog Spinozinoga mislilaštva podseća na ishodne koncepcije stoičkoga morala, kao i na nadahnuća hrišćanskih mističara, i kao na tople uzlete božanstvu Leo Ebreove, – taj pojam je organski sledovao iz svega onoga što je bilo pripremljeno dosad dokazanim izvođenjima u sistemu našeg filozofa.

Intelektualna ljubav prema Bogu – to jest supstanciji ili prirodi – mora biti večna, jer proizlazi iz večnog intuitivnog saznanja. Ova ljubav je bez početka, i od večnosti poseduje sva savršenstva ljubavi, koja su praćena, kao uzrokom,

idejom Boga. Razume se da ovakva savršenstva pribavljaju blaženstvo duhu. Jer intelektualna ljubav nije radost, koja se sastoji u prelazu većem savršenstvu, nego je blaženstvo koje se sastoji u posedovanju savršenstva. Tako iz večne vesti što spaja čoveka i Boga sleduje intelektualna ljubav prema Bogu, koja je večna i neprolazna.

Umesna je primedba *Kirhmana,* data povodom ovih Spinozinih razlaganja, da je čudno što filozof iz navedenih izvođenja otklanja vreme, kad prostor proglašava za atribut Boga, i računa ga u večne istine (*nav. delo,* str. 177–178). U stvari, shvatanje nerazdvojivosti prostora i vremena bitno je postavio Kant. Spinozi je još izgledalo sasvim moguće pridati prostoru večnost, iako se vremenu pripisuje prolaznost.

Pošto je afekt predstava, ukoliko pokazuje stanje tela u sadašnjosti, a pošto predstava traje samo dok traje telo, – izlazi da je duh u vlasti afekata ili stanja trpljenja samo dok telo postoji. – Iz ovoga izvodi naš filozof da je jedino intelektualna ljubav večna; sve ostale, međutim, jesu prolazni afekti.

Spinoza upozorava na to da su ljudi svesni toga kako im je duh večan, ali da oni večnost duha mešaju sa trajanjem, i pridaju je predstavljanju i memoriji. Kao što se vidi, mislilac ne osporava ljudima svest o večnosti duha; samo smatra da neprosvećeni nisu precizno svesni te večnosti.

U konzekvenciji ovakvih shvatanja ležalo bi odricanje individualne besmrtnosti. Naime nemoguće je da posle smrti postoji individuum, koji se pretežno upravljao prema svojim neprečišćenim afektima, i čiju su svest ispunjavale neprečišćene predstave i slike sećanja. Pojam individualne besmrtnosti stvara se pogrešno, zbog toga što se mešaju sećanje i razum, trajanje i večnost. Lična besmrtnost morala je izgledati Spinozi besmrtnost nižeg ranga, jer je njegov pogled bio usmeren u pravcu večnih esencija.

Intelektualna ljubav prema Bogu toliko je visoka i uzvišena, da ona nije isključivo čovekovo dobro. I Bog oseća prema samom sebi beskrajnu intelektualnu ljubav, jer je on apsolutno beskrajno biće, ravno prirodi, i uživa u večnom savršenstvu, u pratnji ideje samog sebe, kao uzroka. Upravo, Bog samog sebe posmatra, i, pri tome, uživa u svojoj beskrajnosti i sa-

vršenosti; a to uživanje jeste beskrajna intelektualna ljubav Boga prema sebi samom.

Govoreći o intelektualnoj ljubavi prema Bogu, Spinoza nije odmah precizirao u potpunosti smer te ljubavi. U stvari, on shvata da ova ljubav prema Bogu jeste deo beskrajne ljubavi Boga prema samom sebi. Tom ljubavlju Bog samog sebe voli, ne ukoliko je beskrajno biće, nego ukoliko može da se objasni pomoću čovekovog duha, koji se posmatra kao večni modus mišljenja, tj. koji se posmatra „pod vidom večnosti". Tako intelektualna ljubav, još jednom, uspostavlja i utvrđuje sponu srodnosti između večnog elementa u čoveku i večnosti samog vrhovnog bića. Shodno svem utvrđenome, ova intelektualna ljubav mora biti veoma aktivna. – Na ovom putu filozof je došao do izjednačenja ljubavi Boga prema ljudima sa intelektualnom ljubavlju čovekovog duha prema Bogu; u tom izjednačenju video je on najveći spas ljudi, istovetan sa blaženstvom, sa pravom slobodom i sa slavom. Intelektualna ljubav jeste, naime, uvek zadovoljenje ili mirnoća duše, i radost njena. Ta ljubav rasvetljava nam i kako suština i postojanje našeg duha sleduju iz prirode večne božanske supstancije, i kako neprekidno od nje zavise.

Ovim razlaganjima filozof je postigao i to da najubedljivije istakne nadmoć intuitivnog saznanja nad saznanjem pomoću opštih pojmova. Naime, najmoćnije i najnepogrešnije jeste intuitivno zaključivanje, pri kome se iz same suštine svake pojedinačne stvari saznaje njena zavisnost od Boga. Tako filozof nalazi Boga u individualnim stvarima, pomoću intuitivnog saznanja, koje prodire neposredno u samu suštinu predmeta.

Intelektualna ljubav nužno sleduje iz prirode duha. Zato u prirodi ne može postojati ništa njoj suprotno, što bi je moglo uništiti. Naime, ono što je suprotno intelektualnoj ljubavi, suprotno je istini. A nemoguće je da zabluda, koja nije u Bogu, uništi istinu, koja postoji u vrhovnom biću, jednakom sa prirodom. – Tvrđenje da ne postoji ništa što može uništiti intelektualnu ljubav, izgleda, na prvi pogled, protivrečno aksiomi četvrtog dela *Etike,* gde stoji da u prirodi stvari ne postoji nijedna pojedinačna stvar, od koje nema druge, moćnije i jače, koja može prvu da uništi. – Da bi razjasnio ovu samo prividnu protivrečnost, filozof izjavljuje kako navedena aksioma važi

samo za pojedinačne stvari, koje postoje u određenom vremenu, i na određenom mestu; – međutim, ona ne može važiti za večne moduse.

POSTAVKE XXXVIII–XXXIX, NJIHOVI DOKAZI I PRIMEDBE

Pravo saznanje, bilo ono posredno, pomoću opštih pojmova, ili neposredno, pomoću intuicije, štiti čoveka od potčinjenosti rđavim afektima, i od straha od smrti, i podstiče u njemu ljubav prema Bogu. Razvijanjem saznanja i ljubavi prema Bogu, za čoveka smrt postaje sve manje uništilačka. – Spinoza zastupa delimičnu besmrtnost, koju je našao kod Majmonida, a koja vodi poreklo od Aristotela. Naime, on značajno napominje da čovekov duh može biti takve prirode da njegov deo, koji propada sa telom, nije ni od kakve važnosti, prema onome što produžava da postoji, posle smrti tela.

Kad se poznaje Spinozina teorija o čovekovom telu, koja je tesno vezana sa njegovom pretpostavkom o dva atributa supstancije, izgledaće dosledna i razumljiva njegova propozicija da je večnost čovekovog duha uslovljena sve većim razvićem sposobnosti i aktivnosti njegovog tela. – Naime mnogostruka delatnost tela štiti nas od afekata, suprotnih našoj prirodi, jer povezuje i uređuje afekcije tela, shodno razumnom redu, to jest dovodi ih u odnos prema ideji Boga. Na taj način, delatnost našeg tela posredno proizvodi ljubav prema Bogu, to jest uslovljava večnost najvećega dela našeg duha.

U vezi sa ovim neće biti više čudna izjava filozofova da zbog toga što ljudska tela imaju vrlo mnogo sposobnosti, ona mogu pripadati duhovima čiji je glavni deo večan, i koji poseduju o sebi, o stvarima i o Bogu pravilno saznanje. Shodno svojoj doktrini o mišljenju i prostiranju, Spinoza je uvek morao računati sa nerazdvojnošću duha i tela. – Posledica ovoga jeste tvrđenje da ko kao dete ima telo malo sposobno i malo aktivno, telo koje zavisi od spoljnih uzroka, – on ne može imati ni svesti o samom sebi, o stvarima i o vrhovnom biću. Otuda je prirodna i sasvim opravdana težnja da se telo deteta razvije tako kako će postati sposobno za mnoge stvari, – jer će samo

ovim putem i svest duha moći da ojača. – Tek kad se sve pomenuto ima na umu, moguće je potpuno razumeti pravi smisao Spinozinog učenja o večnosti duha.

POSTAVKA XL, NJEN DOKAZ, IZVEDENI STAV I PRIMEDBA

Što je jedna stvar savršenija, tim poseduje više stvarnosti, i, prema tome, tim je sve aktivnija, a sve manje pasivna. – Večni deo duha u čoveku, njegov razum, jeste savršeniji i zato aktivniji, od moći predstavljanja, prolaznog čovekovog dela, koji nas čini pasivnima. – Za Spinozu, razumno raditi znači već početi uzimati učešća u večnosti, – nasuprot tome, pasivnost je jedna vrsta smrti.

Povodom ovoga, filozof se još jednom vraća na svoje beskrajne moduse. – Ukoliko saznaje, čovekov duh jeste večni modus mišljenja, opredeljen drugim večnim modusom, a ovaj opet trećim itd., u beskonačnost. A ceo beskonačni niz večnih modusa sačinjava večni i beskrajni božji razum. – Ova poslednja tvrdnja jeste od posebne važnosti za Spinozino shvatanje božjega razuma, kao beskrajnog modusa.

POSTAVKA XLI, NJEN DOKAZ I PRIMEDBA

U pretposlednjoj od postavaka *Etike* Spinoza čini jednu u najvećoj meri značajnu izjavu: naime, da bi on moralnost i religioznost, jačinu volje i plemenitost, stavljao u prvi red po vrednosti, i kad ne bi bio ubeđen da je duh večan. On se, s pravom, poziva na to da nije uzeo u obzir večnost duha u četvrtom delu *Etike,* gde je ipak propisao odredbe prave etičnosti, iako je bio orijentisan samo prema traženju sopstvene koristi. Na taj način, on je ukazao na istinska dobra, koja ostaju nezavisna od toga da li se usvaja ili odbacuje pretpostavka večnosti. – Ovo tvrđenje direktno je suprotno Kantovoj ideji, da moral gubi svaki oslonac, ako individualna besmrtnost ne postoji. – Spinoza ističe da većina ljudi radi suprotno nego što je on učinio: naime, oni drže da su slobodni kad mogu da se povode za svojim žudnjama. Upravo, oni moralnost i religioznost smatraju kao teret i ropstvo, za koje

se nadaju nagradi, kad umru. Razume se da ovakve ljude samo strah od poslesmrtnih kazni goni da žive prema propisu božanskog zakona, – ukoliko mogućnost za to uopšte leži u njihovim bednim moćima. Međutim, kad bi oni verovali da duh propada sa telom, i da se za moralnost ne prima nagrada budućeg življenja, oni bi se upravljali samo prema svojim žudnjama, i ne bi se više trudili da budu moralni. Postupanje ovakvih ljudi filozof ubedljivo karakteriše sa dve uspelo nađene analogije.

U *XLIII* svome *pismu Jakobu Ostenu,* gde odgovara na spis nekoga ko ga je optuživao da propoveda ateizam, Spinoza izražava sasvim slično gledište, samo ga opširnije i življe razvija. – „Zar je, molim, onaj svaku religiju odbacio, ko postavlja stav da Boga treba priznati za najviše dobro, i da ga, kao takvog, slobodnim duhom treba voleti? I da se jedino u tome sastoji naša najviša sreća i najviša sloboda? Dalje, da je nagrada vrline sama vrlina, a da je kazna ludosti i nemoći sama ludost? I, najzad, da svaki mora da voli svoga bližnjega, i da sluša naloge najviše vlasti? A to nisam samo izrično rekao, nego sam, sem toga, dokazao najjačim razlozima. Ali mislim da vidim gde zapinje stvar kod ovoga čoveka. Naime, on u samoj vrlini i razumu ne nalazi ništa što ga raduje, i više bi voleo da živi prema podsticaju svojih afekata, kad tome jedno ne bi stajalo na putu, – što se boji kazne. On se, dakle, uzdržava rđavih radnji, i izvodi božanske zapovesti, kao rob, preko volje i neodlučan, i očekuje da za ovo robovanje bude nagrađen od Boga darovima koji su mnogo prijatniji nego sama božanska ljubav, a to tim više što mu je odvratnije dobro koje radi, i što ga radi preko volje. I zbog toga on misli da svi, koje ne zadržava ovaj strah, neobuzdano žive, i da svaku religiju odbacuju“ *(Opera,* knj. IV, str. 220–221).

„Jer moralna učenja, bilo da su dobila oblik zakona od samoga Boga, ili da nisu, jesu ipak božanska i spasonosna; i bilo da dobro, koje sleduje iz vrline i iz božanske ljubavi, primamo od Boga, kao sudije, ili bilo da ono potiče iz nužnosti božanske prirode, – ono neće zbog toga biti više ili manje vredno da se želi“ *(ibid.,* str. 222).

U *Kratkoj raspravi,* u II delu, 26. glavi, nalazimo slične misli. „Pošto je to tako, mi sa razlogom smemo smatrati za

veliku ludoriju ono što govore o Bogu mnogi, koji se inače smatraju za velike naučnike. Naime, kad, kao nagrada za ljubav prema Bogu, ne bi sledovao večni život, oni bi onda tražili ono što je najbolje po njih, – kao da bi što bolje od Boga mogli da pronađu. To je isto tako besmislica, kao kad bi rekla riba (za koju van vode ne postoji nikakav život): ako za mene, posle ovoga života u vodi, ne sleduje nikakav večni život, onda hoću da izađem iz vode na suvo. Šta nam drugo mogu reći oni koji ne poznaju Boga?" (*Opera*, knj. I, str. 109.)

POSTAVKA XLII I NJEN DOKAZ

Poslednja postavka *Etike* izražava uzvišenu ideju, pripremljenu ranijom propozicijom: da nagrada moralnom postupanju leži u njemu samome, a ne negde van njega. Ili: blaženstvo nije nagrada vrlini, nego je blaženstvo samo vrlina. To jest, mi ne uživamo u blaženstvu zato što obuzdavamo požude, nego, obrnuto, zato što smo dostigli blaženstvo, u stanju smo da obuzdavamo požude. Jer ostvareno blaženstvo, koje je istovetno sa ljubavlju prema Bogu, proizašlom iz intuitivnog saznanja, i sa vrlinom, povlači za sobom razumnu aktivnost duha i njegovu moć da obuzdava afekte. – „Vrlina se ne bori protiv strasti, kao što se ni svetlost ne bori protiv tame; svetlost se pojavljuje, i tame je nestalo. Isto tako, inteligencija, izvor blaženstva, pojavljuje se u ljudskoj duši i strasti su iščezle. Vrlina nije bitka, ona je trijumf. Blaženstvo nije nagrada pobede, ono je uzrok pobede." (*Branšvig, nav. delo,* str. 208).

PRIMEDBA POSTAVKE XLII

Mirnim stavovima, iz kojih zrači samouverenje u uspešnu privedenost kraju onoga što je preduzeo, Spinoza ističe da njegovo učenje o moći duha nad afektima, to jest o slobodi duha, pokazuje nadmoć mudraca – koji je upoznao nužnost prirode, prevazišao duševne nemire, i postigao zadovoljenje duše i blaženstvo – nad neznalicom, trajno u vlasti spoljašnjih uzroka, i lišenog saznanja i duševnog mira. Poslednje reči *Etike* jevrejskog mislioca imaju uzvišenu mirnoću istinito proživljenih i zato pobedničkih izjava najvećih mudraca, savlađivača svih

teškoća i svih nejasnosti postojanja. Te reči ostaće zauvek klasično svedočanstvo o herojskom odagnavanju nejasnosti stvari i iskušenja duše razrešilačkom snagom saznanja jedne od najblagorodnijih i najotmenijih filozofskih figura što su ikad postojale u istoriji razvoja ljudske misli. Figure tihog i u sebe povučenog mislioca, prokletog od sinagoge, mnogostruko ruženog, i vrlo dugo nepriznatog, ali po vrednosti jačeg od svih paklenih spletenosti rđavština ove zemlje, oduševljenog vizionera večnosti – Baruha d'Espinoze.

PRIMEDBA O PREVODU

Ovaj prevod slavnoga Spinozinoga dela dat je sa latinskog originala, u izdanju Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg (Spinoza, Opera, herausgegeben von Carl Gebhardt).
hardt).

Pri radu najstrože je vođeno računa o tome da prevod na naš jezik ne odstupa od originala i da, uz to, Spinozin tekst – veoma težak i zamršen, prilično monoton, sa čestim ponavljanjima i skrupuloznom, ali odveć sažetom argumentacijom, razvijanoj po geometrijskoj metodi – bude što je moguće jasniji i pristupačniji našem čitaocu. Iz tog razloga prevodilac je smatrao za korisno da veće blokove autorovoga teksta razbije, ponekad, u nekoliko manjih delova (paragrafa). Veće, uglaste zagrade, obuhvataju prevodiočeva bliža objašnjenja pri prevođenju; polukružne zagrade sadrže sama Spinozina izlaganja. Nikakve slobode pri prelivanju još uvek nedovoljno protumačenih Spinozinih stavova na naš jezik nisu činjene, a sklonost za lepotu i skladnost naše rečenice bila je potčinjena težnji da se pruži što adekvatniji prevod.

Prevodilac je nastojao da njegove napomene uz prevod i njegovi komentari doprinesu lakšem čitanju i boljem razumevanju životnoga dela velikoga jevrejskoga mislioca.

K. A.

SADRŽAJ

Radmila Šajković: Filozofija Baruha de Spinoze — — — V

ETIKA

1 O Bogu — — — — — — — — — — 3
2 O prirodi i poreklu duha — — — — — — — 45
3 O poreklu i prirodi afekata — — — — — — 101
4 O ljudskome ropstvu, il o snazi afekata — — — — 173
5 O moći razuma, ili o ljudskoj slobodi — — — — — 247

Napomene uz prevod — — — — — — — — 281

Komentari — — — — — — — — — — 309
Prvi deo Etike — — — — — — — — 315
Drugi deo Etike — — — — — — — — 351
Treći deo Etike — — — — — — — — 393
Četvrti deo Etike — — — — — — — — 423
Peti deo Etike — — — — — — — — 455
Primedba o prevodu — — — — — — — 478